د. عزّ الدين عناية

العقل الإسلامي

عوائق التحرّر وتحدّيات الانبعاث

دار الطليعة - بيروت

العقل الإسلامي

عوائق التحرر وتحديات الانبعاث

الإهداء

إلى روح والدي الصّادق. .

أُنس ذكراه الجميلة

توطئة

ما يميّز العقل الإسلامي في مفهومه النّظري وتجلّيه العملي عبر تاريخه الحديث، غياب فعله الحضاري، برغم ما يشبَّه بخلاف ذلك، وتبدو حالة اللاّفعل تلك نتاجاً طبيعياً لنمط الاشتغال الذي يحكم سيره. فالعقل المنساق ضمن آليات نظر محدّدة، ينتج فعله في حدود تلك الأنشطة ومن خلال إمكانياتها، ولا يتهيّأ له أن يتجاوزها إلاّ داخل إرادة وعي تستوعب الثّبات وتؤسّس للانطلاق. ولكون الفكر الإسلامي الحديث لم يرسم بعد تأسيساً ثابتاً وجليّاً لهويته، يظلّ متراوحاً، في إطار بحث قلق عن اعتداله الوجودي، بين جدل الاسترجاع للتاريخي وإكراهات الواقعي.

وبالتالي، داخل ذلك القلق الذي يشوب التكتّل الحضاري الإسلامي، ضمن أي شروط اجتماعية وفكريّة يؤدّي الممتهن للثقافة، انتساباً لا اشتغالاً فحسب، دوره ووظيفته؟ فالمثقّف كمشتغل على مقولات العقل، وفي الآن عينه منتج وصانع لإنجازاته، يجد نفسه عرضة لتجاذبات وإكراهات وإملاءات متنوّعة، تحوّله أحياناً إلى خصم وعقبة مانعة للنّماء، في وقت يرى فيه نفسه مبشّراً وهادياً. فهو ككائن اجتماعي عامل في حقل الثّقافة يبدو مؤثّراً في واقعه ومتأثّراً به، وحالة التصلّب الحضاري التي تعيشها المجتمعات الإسلامية، تعكس بجلاء هشاشة دوره وفعله. لذلك يجيء الاهتمام العام بالثقافة ضرباً من العمل الشائك، يبلغ أحياناً حدّ التضاد والتغاير من كتلة لأخرى ومن ممتهن لغيره، من جرّاء تضارب الواقع الذي أنشأ المثقّف الذي يحتكم له وجوده.

ففي لحظة التفتيش عن الانبعاث، يواجه الكيان الإسلامي تحدّيات عقل يهيمن كونياً، يفعل ويؤثّر في تجمّعات أخرى أكثر مما تفعل فيه، يسيّر قدرها طوعاً وكرهاً وفق مراده، ألا وهو العقل الغربي. لذلك يأتي التوليد الحضاري متابَعاً ومنفعِلاً بالعقل المهيمن كونياً. إذ لا يجري التّأسيس والبعث وفق خيارات الذّات الحرّة المستقلّة، بل يحتكم لشروط ومقتضيات ما يولّده مسار التدافع الكوني من تصارع أيضاً. الأمر الذي يجعل سعي العقل للتأسيس ملزَماً بالتشوّف والتفهّم لرؤى الآخر وأحكامه، وهنا يتّسع حقل الاشتغال الذي ينشط فيه الفكر. ففي ظلّ ترصّد الحضارات بعضها لبعض، يلاقي كيان الحضارة الإسلامية المنهَكَ متابَعة ومحاصَرة وتحدٍّ من طرف عقل غربي جامح.

وبفعل عوامل طبيعية، تحكم منشأ الحضارات وانبعاثها، وموتها واندثارها، يخضع الكيان الجمعي لمقاربات خارجية متنوّعة، يشترك فيها العقل الدّيني واللاّديني على حدّ سواء، تستهدف تجلّياته وتطوّراته ومستقبله. فكما تنشغل الكنيسة الغربية ـ الخصم الدّيني المباشر ـ بالتحوّلات والقضايا الإسلامية الحديثة، تنشغل تكتّلات السّاسة والباحثين والاستراتيجيين ـ الخصم الحضاري المغاير ـ بذلك السّاكن الذي يُخشى انفلاته. ولئن تفترق المنطلقات بين الأطراف، فالمقاصد بينها تبقى موحدّة في الذّود على البنية الحضارية الرّمزية المشتركة، التي توحّد مسعاها في معالجة المغاير الحضاري.

ولطبيعة الإسلام المركّبة، أولينا عناية أيضاً بمسألة الحوار الحضاري ـ الدّيني، مبرزين في غضون ذلك تجاوز الإسلام للحصر الكهنوتي الذي أُريد له، مبرزين خاصيات المزج الحضاري في مجتمعاته. فالذات الجماعية ما زالت تصنع وعيها بالوجود وفعلها فيه من خلال استلهام اللّحظات التأسيسية الإسلامية المبكّرة. وهو ما يكشف عن تعذّر الاستيعاب الموضوعي لثنائية العلمنة والتديّن، المنتَجة غربياً، لروح التكتّلات الإسلامية وواقعها.

فكما تبدو، فإن معوقات التحرّر وتحدّيات الانبعاث الحضاري، مسألة داخلية بالأساس، تتشابك إشكالياتها مع إكراهات ومقتضيات قوى مهيمِنة أيضاً، تعمل جادة على توجيه العالم نحو مرادها ومقصدها. ولذلك يبقى الانبعاث عملية مركّبة وشائكة في حجم خطورة منطق التدافع الحضاري.

د. عزالدين عناية

الفَصل الأوّل

العقل الإسلامي ومسألة التأسيس

١ ـ نحو سوسيولوجيا لفهم الدّيني

من الأولويات التي تتصدّر أعمال علم الاجتماع في تفرّعه الدّيني مسألةَ التمازج والتشابك والتدافع بين التعبيرات الثقافية الاجتماعية المتعدّدة للإسلام، التي لا تحوز للأسف اهتماماً جليّاً داخل أوساط الباحثين، بفعل عراقيل متنوّعة، أساسها هيمنة المنهج الغربي، الذي ما برح يخضع الباحث العربي لإمبرياليته المفهومية، النابعة من وعي ديني مستبطن لعالم الرّموز المسيحية وأبعادها اللاّهوتية. ينضاف إلى ذلك المنع والتحريم، الذي يصدّ الكاتب في الفضاء العربي عن ولوج العديد من الحقول، لحساسيتها ولاحتكارها من طرف قوى سلطوية أو سلطانية تخشى نبشها أو تعريتها. ذلك أن بنية الاجتماع ما عادت مختزنة لتعبيرات إيديولوجية ذات طابع ديني موحّد، بل من جرّاء تطوّرات حادثة أنشأت تعبيرات متناقضة، متطوّرة وفق تأويليات القراءة، لعلّ أبرزها الموجود على الساحة اليوم: الإسلام السّلطوي والإسلام الأصولي.

فكلّ مؤسّسة سلطوية تحمل في بنيتها جهاز قوة جارحاً، تمتد آثاره وفاعليته من الفعل الجلي إلى الرّمز الخفي، وتتنوّع أشكال حضوره من تجلّيات القوّة إلى فصل الخطاب. والإسلام كرؤية وجودية مختزِنة لممارسة وظيفية، ذات بعد إشباعي فردي ومؤثّرة في السلوك الجماعي، لم تسلم ثروته الرّمزية من مناورات الاستحواذ والانفراد بها، من طرف قوى سلطويّة قائمة أو ناشئة. ففي خضمّ التدافع بين السلطتين: القائمة الراعية للشأن العام، والحادثة الباحثة عن موطىء قدم داخل النسيج الاجتماعي، تواجد خطابان معبّران عن إسلامين متنافرين.

ذلك أنه عبر التاريخ السياسي الحديث لم تتنكّر أية سلطة في البلاد العربية للإسلام، بوصفه رؤية منتهية الصلاحية في البناء الاجتماعي، كما روّجت لذلك

الأدبيّات المناهضة، الصادرة بالأساس عن أنصار الإسلام السياسي، بل شجّعت السّلطات مفاهيم وتفسيرات مغايرة عن الإسلام ودوره. وحتى وإن بلغت زعامات سياسية في البلاد العربية قمّة هرم السلطة، متملّصة من تعاليم الإسلام ومعتقداته، فإنها عجزت عن التصريح برؤاها المناقضة للسّائد الشعبي علناً، وسعت إلى إنتاج إسلام يجاري رؤاها، اللّيبرالية، أو الاشتراكية، أو القومية أو الملكيّة، تارة مقلّصة أو مطوِّعة فيها دوره وفق ذرائعيّة توجّهاتها السياسية.

كانت السياسة العالمية بما فيها من صراع مصالح، وتيّارات إيديولوجية وموجات فكرية، تصدّ المتحكّمين بمراكز النّفوذ والفعل في الوطن العربي عن وعي الذات ونحت إيديولوجيا محلّية، لها من اليقين والاعتداد بقدرات الأنا، لذلك جاء الإسلام السّلطوي مؤدلجَاً مشوباً باللّيبرالية في البلدان ذات المنزع اللّيبرالي، ومصبوغاً بالاشتراكية في البلدان ذات المنزع الاشتراكي. تواصل هذا التلاعب بالمخزون القداسي للشعوب إلى حدود الحقبة الرّاهنة، حتى إن ما هو منبوذ وفق إسلام سلطة، في قطر مّا، يصبح محموداً في غيره، والعكس أيضاً. فالعامل المغاربي المهاجر إلى الخليج العربي، يعفّ عن لحيته في مقرّ إقامته المستجدّة، ثم بمجرّد أن يهمّ بالعودة إلى بيته في قطر المأتى يحلقها، خشية أن يتحوّل التقيّ إلى شقي والورع إلى متطرّف.

ولم تنفرد قوى الضّغط الخارجية وحدها في صياغة الإدراك السّلطوي وتشكيله، وبلغ الأمر أن أصبحت عملية التّغيير الاجتماعي تُسقط من خياراتها المقولات الدّينية، أو تنفي اختزانها لدفع إنمائي، بل إن الإسلام المنهَك والمفرَغ مع الدولة العثمانية، التي جثمت على صدر البلاد العربية، أصبح يحتلّ أيضاً جزءاً من الإسلام السّلطوي. فأغلب الأنظمة الناشئة بعد المرحلة الاستعمارية الغربية كانت ضحيّة ذلك الوعي والفهم السّالف للإسلام، الذي أفرغته الطّرق الصوفية والزوايا من أبعاده العقلانية والتحرّرية. كانت مقوّمات الوعي لدى الأنظمة العربية، المشروطة بحتميات أطر اجتماعية ناشئة فيها، تفرض عليها اختزال الإسلام في اعتقادات وطقوس وممارسات منحدِرة من إسلام الطرق الصوفية والأوليائية. ولذلك يصعب على أناس تربّوا داخل تعفّنات مقولات الدّين، كما كان عليه الأمر في الزّيتونة والأزهر، أن يتحوّلوا بارتقائهم مدارج السّلطة مع الاستقلال إلى أنصار للتوجّه الإسلامي الأصيل، لافتقاد التمثّل التصوّري لفلسفته في أذهانهم.

بين حدَّي ضغط السياسة العالمية وإرث الإسلام العثماني، وجدت السلطات العربية نفسها. فالتشكّلات السلطوية الخارجة من فضاء القبائل والطّوائف والعشائر والجهويات، تفتقد بطبيعتها لرؤية أصيلة عن الدّين، تتحوّل فيها المقولات من إيمان

بالقضاء والقدر إلى إيمان بالبشر. ولذا يعجز الإسلام السلطوي، وإلى اليوم، أن يقنع أو يجذب الكتل المتعلّمة إلاّ إغراءً أو إرهاباً، وفق منطق "جوّع كلبك يتبعك". وبرغم حقن فلسفته وشحنها قسراً في السياسة التربوية والتعليمية والإعلامية، فهو يستنكف عن أن يزاحم الفكر الفلسفي والسوسيولوجي والأدبي وحتى الدّيني الآتي من خارج، مما حوّل إسلام السلطة إلى إسلام فولكلوري مذموم مدحور. في خضم تلك التداخلات، تحافظ السلطة على الدّين وتمسخه في الوقت نفسه، ولعلّ الصورة التي حازها رجل الدّين في الذّهنية السلطوية، التي رُوِّجت داخل الجماهير، خير معبِّر عن ذلك. فهو معقل الطِّيبة البلهاء، وأن فكره ومقولاته وتعاليمه لا تحافظ على حداثتها وراهنيتها سوى في مجالس العزاء وتأبين الجنائز.

وكان ما يعمّق محاصرة الإسلام السلطوي ويقلّص رواجه انقسام المؤسَّسة الدّينية في بعض الأقطار إلى جناحين: **أحدهما** على ولاء وتحالف مع ممثِّلي السّلطة، لتشابك المنافع والمغانم، عبر تقاسم الأدوار والمناصب، **والآخر** في محاولة للحفاظ على نقاوته وتجنّب الغوص في النفعية الآنية، مع تقديم الولاء إلى تعاليم الإسلام ومقاصده العليا. شكّل هذا القسم الأخير أحد الأجنحة المرتدّة في المؤسَّسة الدّينية المنضوية تحت الجهاز السياسي عموماً، فكانت أساليب الاحتواء متنوعّة له، تراوحت بين الإغواء والإقصاء. والملاحظ أن هذا الشقّ الخارج عن السّلطة، ما حمل في بواطنه رؤى حداثية عن الإسلام، بوسعها أن تجذب الجماهير المتطلّعة إلى التغيير، فانحصر أنصاره بين سلطة محافِظة ونفور جماهيري، وكان انتحاره بين عنف السّلطة ولامبالاة الكتل الاجتماعية المتحوّلة.

ونظراً لما يشهده الإسلام السّلطوي من مزاحمة من جانب تشكيلات إسلامية محدَثة، دبّت استفاقة لما قد يولّده انثلام المؤسّسة الدّينية من خطورة على الوضع العام وعلى رتابة النّسق الاجتماعي، فانبرت السّلطات باحثة عن إسلام مؤدلَج يبرّر سياستها، سرعان ما انكشف خواؤه، لدوره التّوظيفي وحضوره المناسباتي، وعجزت السلطات عن تحويله إلى رؤية أصيلة مبثوثة في كافة أنشطة النّسيج الاجتماعي. لقد كان إسلام السّلطة كحزب السّلطة، مكلَّفاً بـ"دمغجة" القطاع الدّيني، وكلّما لاحت بوادر تشكّلات محدَثة للدّين يعمل على ترويضها أو وأدِها، بالإسنادات الشّرعية حيناً وبالفتاوى الجاهزة أخرى، إلى جانب ما يُكلَّف به ذلك النّمط من الدّين، من إضفاء الصبغة الإسلامية على مشاريع الخصخصة والعولمة والتطبيع وإصدار الفتاوى المستعجَلة، وما شابهها من الاحتياجات السّلطوية الناشئة والمتولِّدة.

ساهم هذا الوعي السلطوي اللاّتاريخي للدّين في ظهور الفكر الأصولي، كنقيض

مضاد ومقابل لفكر السّلطة الدّيني، وتلك إحدى النقائص الخطيرة للفكر الأصولي التي بنى عليها أسسه، إذ عجز عن صوغ رؤية إسلامية خارج المضادات والمقابلات، تتحرّر من ردّات الفعل والانعكاس الشّرطي. فاليوم يتبلور إسلام ثان داخل المجتمعات يزاحم شرعية ومشروعية الإسلام السّلطوي، يبني هويته وأساساته على مناقضة الفهم الرّسمي، عبر انتقاده وسحب المشروعية منه، ولو بالمغايرة فحسب. وكما سعى الإسلام السّلطوي إلى بسط هيمنته على القاعدة الشّعبية وتوسيع مجال رؤيته، يسعى نقيضه بالمثل، لاختزال الإسلام في رؤاه وتوجّهاته وخياراته، لتصبح كافّة الأشكال المغايرة منتقَدة، وأحياناً لاشرعية ومنحرفة.

يُطرح تساؤل: لماذا يختزل الفهم الأصولي الإسلام في طرحه؟ الجلي أن هذه الرؤية الاحتكاريّة قديمة، وليدة بنية تخلّف ما زالت تهيمِن على العقل الإسلامي منذ شيوع تراث الفرقة الناجية والطائفة المنصورة وغيرها في ضلال، التي سادت في الممارسة السياسيّة طيلة عقود عدّة، ولم يتم تجاوزها. ويحاول الإسلام الأصولي اليوم بعثها مجدّداً، وإخراجها من قالبها الحزبي السّالف، الالتهامي لكلّ بنى المجتمع، إلى رؤية سياسية دينية ملتهمة لكافة قطاعات المجتمع أيضاً. ولذلك ينبغي على الإسلام الأصولي، الذي يطالب بأن يرفع حزب الدّولة هيمنته على مقاليد الدولة، أن يطهِّر وعيه أيضاً من هذه الترسّبات، التي أصبحت تقليداً سارياً تحت أوجه مغايرة. فمن جرّاء ذلك التقليد الخاطئ المحتكر للمشروعية والصّواب، يغتصِب الإسلام الأصولي المجتمع اغتصاباً، ويتعامل معه تعامل المأسور نفسياً، الذي ينشط داخل مشدّات عُصابية مستحكِمة بأمره، يعجز فيها عن الوعي بذاته وعن الوعي ببنية المجتمع الخرساء، وهو لا يتوانى عن حرق الأرض بمن عليها، بفعل حالة التهيّج التي تسيطر عليه، ثم يلوذ بالفرار باحثاً عن اللّجوء السياسي في أرض طالما نعت أهلها بالفسق والبوار.

هنا يلتقي الإسلام السّلطوي والإسلام الأصولي برفضهما أيّ تأويليّة مغايرة لرؤية كل منهما، وتحمى معركة احتكار ثروة المخيال الدّيني والرّوحي للجماهير باسم الشرعية والتمثيل الرّسمي. فيبدو الإسلام الشعبي الجماهيري يتيماً بين الإسلام السّلطوي، المدعوم ببأس السّلطة وجهازها القمعي، والإسلام الأصولي المختزن لهياج متفجِّر، كلّ يريد أن يركب حصان الجماهير، وتوجيهها حسب مبتغاه، لما تستبطنه من طاقة ومشروعية. ولذلك يراهن الإسلام الأصولي على الفاكرة الشعبية، المسكونة بالأحلام والطوباويات، المتشكّلة مع الإسلام التأسيسي، ويراود تلك المخيّلة علّه يظفر بسندها، ويتحاشى أن يعرض نفسه على الإنتلجنسيا التي تمحّص الأشياء معرفياً، لما

يحمله في فكره من تناقضات. فتجده يتوجّه إلى كتل العامة، التي بالكاد تخطت عتبة الأمّية، وما امتلكت رؤى نظرية وفكرية تسمح لها بتمحيص المفاهيم، وحتى إن توجّه إلى الجماعات المتعلِّمة تعليماً راقياً، فغالباً ما يجنح إلى تلك المنحدرة من التخصّصات العلمية الصحيحة، الهندسية والطبّية، التي يعرضها بكونها الكوادر المثقّفة، وهي بالحقيقة كوادر مهنية لا ثقافية.

تبعاً لتلك الانحرافات، طالما شنّ الإسلام الأصولي معارك على جميع الجبهات غير قادر على ربحها: ضدّ الحداثة، وضدّ السّلطات القائمة، وضدّ الغرب، وضدّ أمريكا... حتى إن في كلّ ساحة له شهيد وفي كلّ بيت له خصم، وقد خسر جلّ المنازلات إن لم نقل كلّها، وذلك عائد لقصور النظر لديه وافتقاده النّضج السياسي، مما جعله لعبة هيّنة في أيدي القوى الكبرى المتلاعبة بالعقول. ففي البلاد العربية يُعتبر جهاز السّلطة المروِّض المباشر لأي حزب ديني، أو حركة سياسية ذات توجّه إسلامي، يُداعبها، يلاطفها، يمنّيها، وفق سياسة مدّ وجزر، تارة ليناً وتارة شدّة؛ وبالتّغافل والمتابعة، تجري كلّ تلك المراوغات في ظلّ مقدرة جهاز الدّولة على التحكّم والإمساك بها من حيث تسييرها وتوجيهها. وكلّما انفرطت قواعد اللّعبة، وأوشك المروَّض أن يقلب المعادلة، تتدخّل قوى التحالف الخارجي لتحجيم هذا الزّاحف المتصاعد، سواء بمباركة السّلطة في عملية المسح الكلّي تلك، والتغاضي عن انتهاكاتها في منابر التنديد والمطالبة ذات الطابع الإنساني، أو بالتعامي والتغافل عن فعلها، حتى إنها تتسبب بكوارث تُزهق فيها أرواح وتُستأصل من جراءها جماعات ولا مغيث. إنها لعبة تداخل مصالح المركز بالمحيط والعالم بات قرية، تصبغ نظام العالم السائد، حتى إن المجاهدين بالأمس يتحوّلون إلى إرهابيين اليوم، وأصحاب الكرامات البارحة يغدون أصحاب السخافات هذه الصبيحة.

فتنوّع الإسلامات اليوم، بتنوّع المصالح والمنافع والأهواء، يستدعي توظيفاً من الجانب الدّراسي لأدوات ومناهج جديدة لولوج هذه القطاعات، بغرض متابعة لغاتها وتوجّهاتها وحلفائها، لوعي الفواعل والعوامل التي تتحكّم بتجلّيات الإسلام في الرّاهن الحالي. فبدون إحداث تلك التحوّلات الرؤيوية ستتكرّر العديد من الأخطاء. إذ في حاضرنا يلعب الدّين، كمنظومة نظرية، دوراً مصيرياً داخل البناء الاجتماعي. ولكن متابعة نقاط التماس والتداخل والتأثّر بين قطاعي اللاّهوت والناسوت بأشكالها المختلفة ما زالت مبتسرة، برغم محورية الدّين المتوغّل في عمق التاريخ الإسلامي وفي بنى مجتمعاته. فممّا يميّز الفضاءات الاجتماعية استهلاكها المكثَّف للدِّين، وللأسف أن ذلك الاستهلاك لم يفرز وعياً ورصداً للمسألة، يخرجها من طور الاستهلاك العفوي

السائب إلى طور الضبط العلمي. إذ إن الاستهلاك، وحتى واقعه الحالي، شبيه بحقبة ما قبل اكتشاف أسرار علم التغذية البدنية وخباياه، من حيث المنشطات المتحكّمة فيه وأصناف الفيتامينات الفاعلة لديه. فحتى في الزمن الحالي ما زالت علاقة الدّين ـ كمنظومة نظرية ـ بالسّلطة السياسية وبالقاعدة الشعبية تشكو من فقدان التطبيع بين الطرفين، حيث تفتقد التسوية المؤسّساتية في المستوى الأول الدّين ـ السلطة، والتصحيح العقلي والمعرفي في المستوى الثاني الدّين ـ الاجتماع البشري. وقد أفرز هذا الغياب للعلاقة السوية والجلية، في مستوييها، خلطاً هجيناً حوى التوظيف، والاستعمال المؤقّت، والتصلّب، واللاّمبالاة، والتطرّف، والدّروشة، وادعاء الصّواب المطلق. . وغيره.

فمع السلطة يتميز استعمال الدين بالمصلحية، ونعني به الخروج من التقديس إلى التوظيف، حيث لا تتوانى أجهزتها أو حزبها المهيمن، أثناء المناسبات أو المحن أو الأحداث الجسام، عن تعبئة المواكب الدّينية ورفع الشعارات، بل حتى حشر بعض الكلمات ذات الدفع والرجّ القوي في الذاتية الشعبية على الرايات الوطنية، من أجل تأجيج الطاقة اللامرئية للدّين في وجدان الأمّة. في حين يتميّز الاستعمال الشعبي بخضوعه للتقديس والرؤية العاطفية والحنين الخالي من أي تصحيح معرفي، وهو ما خلّف تناقضاً تقديرياً متجلّياً في بروز مظاهر مقت وولاء للمتكلّمين باسم الدّين، امتزجت عند العديد بالدّين، ولم ينشأ تمييز بين الناطق باسم الدّين والمنطوق باسمه. فلحدّ حقبة الاستنفار الدائم الذي نعيشه بين السلطات العربية وتياراتها السياسية الدينية، الخفية والجلية، لم يتوصّل أي نظام إلى رسم علاقة ديمقراطية مع الدّين، برغم ادّعاءات الكلّ أن الدّين من ثوابت الأمّة. فما زال الفشل حليف السلطات الجامعة بين القدامة والحداثة في تكوينها، التي تعجز عن تقديم قراءة للدين تتوافق مع تطلّعات الجموع الشعبية وتحولاتها ومطالبها. ويستمر التعويل على فهم ديني بائس يُستند فيه على طبقة دينية تقليدية، غالباً ما تكون عائلاتية تتوارث هذا النفوذ الرمزي بينها، وهو ما لم يخلُ منه أي قطر من الأقطار العربية، التي جرّت البلاد والعباد إلى ما لا يحمد عقباه.

فقد ساهم تراجع الفلسفة الإسلامية والفكر الإسلامي الحر في تعميق مأزق التخبّط والتيه السياسي، حدث ذلك، طوراً بفعل هجران الفيلسوف العربي أرضيته الحضارية، وآخر بفعل تقزيم الذات وتحقيرها، بالتجاوز للإرث الحضاري كعناصر رمزية يُنطلق منها لوعي الوجود وصياغته، والتحوّل عنه شطر الفضاء الغربي التهاماً وتقليداً لا استئناساً واستعانة، مما جعل مقولات التحليل والنظر وادعاءات التغيير والتنمية شريدة مغتربة عن واقعها ومخزوناتها. وقد انسحب هذا الفراغ الفكري، الذي

تشكو منه علاقة الدّين بالعقل الحضاري، على وعي السلطة، التي هي بالنهاية جزء من كلّ، فأصبحت غير قادرة على تحديث وعيها بالدّين وبات المجتمع أعجز من حيث الاستعداد الذهني للخروج من بين القوسين اللذين انحشر فيهما وعيه وفهمه. ولذلك مثّل النّصف الثاني من القرن العشرين عمق المحنة السياسية والمعرفية، التي تلوّح بالتواصل مع النّصف الأوّل من القرن الحادي والعشرين، لغياب بوادر تشير إلى إمكانية خروج الاجتماع من الزقاق الضيق الذي انحبس داخله، كون الرّاهن الفكري مصبوغاً بالخصام أو الالتهام للدّين وليس بالتفهّم. والتقليدان السائدان ـ الخصامي والالتهامي ـ أسّسا اغتراباً ثابتاً لدى العديد من المثقّفين، وشكّلا ضرباً من العقدية المقيتة، توزّعت بالتساوي بين "المتديّنين" أنصار المقولات الدّينية، ولو كانت منحرفة ومضادة لجوهر الدّين وروحه، وبين "العَلمانيين" مناهضي المقولات الدّينية أياً كان نوعها ونمطها، ولو كانت تلك المقولات أو الوقائع الاجتماعية حاملة لقدر من الصواب والمشروعية.

ولذلك فهي تلخّص التناظر بين الشقّين، كون المقابل شرّاً لا خير فيه وباطلاً لا حقّ له، إذ تبقى محنة تيّارات العَلمنة في الفكر العربي والتيارات الدّينية المضادة لها، في انحباسها في الضدّية وتناقض الطّروحات من دون توليد نهج من خارج الأضداد. ولعلّ المقارنة مع التجربة الغربية، تكشف توفيق الممارسة الإبستيمية لدى هذه الأخيرة في إخراج الدّين بمقولاته النظرية، ووقائعه الاجتماعية، وأعراضه النفسية، من هذين القوسين الضيقين اللذين انحصر بينهما في الاجتماع العربي، ليتحوّل إلى واقعة تتشارك في متابعتها مختلف العقول والفهوم على قدم المساواة. ذلك أن العنف الجلي والخفي، بين السلطات والتيّارات السّياسية الدينية في البلاد العربية، قد ساهم في تصحير الساحة الاجتماعية ومنعها من إنبات معرفة سليمة. ولذلك تغلّبت قدرات الرّصد والبحث والمعاينة والمتابعة والتحقيق، البوليسية والأمنية، على إمكانيات وقدرات الوظيفة العلمية والمعرفية، التي تستهدف البناء والنّهوض بالوعي السليم باتجاه التحرّر الذهني؛ وتفوّق رجل الأمن، بأدواته ومحصوله الرّقابي، على عالم الاجتماع والمفكّر من حيث الإلمام بالظاهرة والواقعة الدّينية.

لقد كان من المجدي أن تبني السلطة في البلاد العربية علاقتها بالدّين بالتجاوز لما تفرضه عليها تيّارات الإسلام السياسي، المتواجدة في الساحة، أي بمقتضى واقع الحال، إذ أفقر هذا التعامل بناء السلطة، التي عوضاً عن أن تكون ممثّلة للدولة حصرت نفسها في الخصام مع تيّار سياسي ديني. فمثلاً في الآن عينه التي يتنامى فيها عدد الدارسين له بالخارج بالدراسات الإسلامية والعربية، تحاصر فيه هذه الدراسات ويضيق عليها الخناق في البلدان العربية والإسلامية، خوفاً من تحولها إلى سند

وإمدادات مرجعية لتيارات الإسلام السياسي، وفق تقديرات خاطئة. كما تشجّع بالمقابل قطاعات الخرافة واللامعقول والتصوّف الزائف وتبارك تناميها، التي ستخلّف عاجلاً أم آجلاً تطرّفاً مهلكاً للزّرع والضرع.

وحتى قطاع الطبقة العالمة المنشغل بالظاهرة الدّينية لم يوفّق في ترسيخ تقليد يؤسّس لنزاهة معرفية أو لاحترام متبادل بين مواقف النّظر المختلفة. فكما تراءى لي، هناك رفض للحوار مع العَلماني بنزع الكفاءة عنه في وعي الظاهرة الدّينية وفهمها؛ وبالمثل يتعالى العَلماني، مدّعياً أن رجل الدّين تعوزه الكفاءة في تناول القطاع الدّيني بمخزونه البشري والمعرفي. فخلق هذا التنافي بين الثنائي كبرياء خاطئاً بين الطرفين، شطر الوعي بالدّين ورسّخ غربة خطاباته. وفي العديد من المناسبات التي التقى فيها الثنائي، كما تابعته في بعض الملتقيات والمؤتمرات، فإن العَلماني، أو لنقل المنعتق من ضوابط الرؤية الإيمانية، غالباً ما تتنزّل عليه خشية زائفة، يتحوّل على إثرها إلى ورع متنوِّر، أو فقيه عقلاني، فاقداً تلك الخاصيات بمجرّد خروجه من المؤتمر. وبالمقابل يتحوّل الناطق بخطاب ديني عقدي إلى موقع في غاية التّسامح والتحرّر منبنٍ على خلفية ظرفية سرعان ما تنقشع. لقد منعت حالة النّفاق الفكري لدى عَلمانيي البلاد العربية والنّاطقين باسم الخطاب الدّيني إرساء مواقف مبدئية، متأسّسة على رؤى فكرية جلية، كان يمكن أن يطرح فيها كلٌّ رؤيته ومواقفه من دون مواربة.

فمنذ تأسيس أولى حركات الإسلام السياسي في البلاد العربية مع حسن البنا، والأحزاب والتيّارات الدّينية تتوالد وتتناسل بعضها من بعض، وليست بخافية الأدوار الخطيرة التي لعبتها وتلعبها تلك الحركات في توجّهات المجتمعات ووقائعها. ولكن هناك سؤالاً محورياً يغيب برغم العديد من المحاولات النقدية والتحليلية من مشارب مختلفة، مع منير شفيق، صلاح الدّين الجورشي، فؤاد زكرياء، إياد البرغوثي، برهان غليون.. وغيرهم، وهو: هل الإسلام السياسي هو الذي قاد البلاد العربية، مع نهاية الألفية الثانية ومطلع الألفية الثالثة، إلى خنق الديمقراطية، حيث جرّ السّلطةَ، من حيث لا يدري، إلى تضييق هامش الحرّيات؟ فمتابعة الحدث تبيّن أن التراجع عن العديد من المكاسب الديمقراطية والحرّيات في البلاد العربية قطراً قطراً، تزامن تطوّره بالترافق مع تنامي حركات الإسلام السياسي وبحثها عن الحضور على المنبر السّياسي. فعادة ما دفعت هذه الحركات عمل المعارضة السّياسي إلى أقصاه، ولم تتوان في العديد من المناسبات عن رفع السلاح (سوريا، الجزائر، مصر، ليبيا، اليمن..). وبذلك تكون تيّارات الإسلام السّياسي الكارثةَ الصامتةَ التي هزّت وعي الفرد في العالم العربي بما أدخلته عليه من رؤى ضيّقة لم يعهدها سلفاً، وبما حقنت به السّلطة من توتّر دائم،

تسبّب في تعطيل السير الطبيعي للمجتمعات. إن الإسلام السياسي الذي يمثّل جانباً من واقعة إسلامية أكبر، ينبغي أن يُعاد النظر فيه لفحص آثاره، في نعمها ونقمها، على واقع سياسي اجتماعي لأمّة بأسرها.

ولكن تحميلنا المسؤولية للإسلام السياسي، في ما وصلت إليه أوضاع الحرّيات والدّيمقراطية في البلاد العربية، قد يكون مرفوضاً من قِبل البعض، باعتبار أن أزمة العرب مع الديمقراطية كامنة في تخلّف البنى الاجتماعية والمؤسّسات السياسية. ولكن واقع الحال في الساحة العالمية يبيّن أن دولاً أشدّ تخلّفاً، من الدول العربية، وُفّقت في تجاوز الاختبار الديمقراطي، لذلك تبقى أزمة الديمقراطية العربية فوقية أكثر منها تحتية. ذلك أن شكل الوعي الذي أنتجته الحركات الإسلامية بالإسلام بدأ يخلق من داخله حصاره، مع حالات تراجع متقدّمة عن أفوله. فأباطرة السياسة العالمية وأعوانهم في الأطراف جادون ومقتدرون على التلاعب بالإسلام السياسي من حيث تدجينه، وخنقه، وتحوير مساراته، ولعلّ أفغانستان والجزائر مثّلتا المسرح الجلي لهذا التحكّم، بتحويل بلدان عظيمة إلى صحارى قاحلة وموحشة.

فحتى الآن لم يستطع الإسلام السياسي استيعاب الواقع وإخراجه من مأزق الصّدام إلى منفرج الوفاق. كانت حركة الاستنارة الأوروبية حركة تغيير، عانقت العلم والعقل، ولذلك شاعت وانتشرت، بحيث استطاعت تحريك واقع وإخراج أمم من اللّيس إلى الأيس، في حين ما سُمِّيت لدينا بحركة "الصحوة"، تُرى على أي أساس انبنت؟ وعلى أي قواعد قامت؟ لقد انبنت على عواطف وأحلام وحنين إلى إسلام ما زالت قداسته المطلقة مختزَنة حقّاً في الفاكرة الشعبية الجمعية، ولكن حركات الإسلام السياسي بمختلف تلوّناتها عجزت عن خلق عودة معرفية وعلمية إليه.

ففي التاريخ الحالي يتشابك المعرفي بالسياسي في تثبيت واقع مأزوم، ما زال فيه السعي إلى احتكار الصواب الدّيني من طرف كافة الأقطاب في الساحة السياسية، وهو ما يشكّل ويلعب دوراً مصيرياً في تأخير وتعطيل عملية دمقرطة الحقل الدّيني. إذ تهدف بالأساس عملية الاستثمار التوظيفي للدّين، من طرف إيديولوجيا أو سلطة أو حزب ما، إلى تدنيس الآخر وتحييده وإبعاده عن مراكز التأثير. ولذلك خضعت سوق الرّمزي في البلاد العربية لتلاعب انتهازي من طرف الأطراف المتديّنة وغير المتديّنة، كلٌّ ينتج قراءته التوظيفية ضمن نطاق إيديولوجيته الضيّقة. وفي تلك اللعبة كانت السّلطات المتحكّمة بالمؤسّسات الدّينية، من مراقد الأئمّة والأولياء إلى نصوص خطب صلوات الجمعة، إلى الوزارة المكلّفة بالشأن الديني، أكثر الأطراف تأثيراً وتحكّماً بهذه السّوق الرّوحية، مما جعل العملية الاحتكارية تنتج ظواهر مرضية عبر البحث عن تأسيس

توازنات بقوى مضادة، اتخذت من حرم الجامعات، أو النقابات، أو بعض الهيئات مرتعاً ـ بعيداً عن دورها الأساسي ـ، كان خطابها فيها واحدي اللّهجة كخطاب السلطة المهيمن على السّاحة الشعبية.

كان صراع التأويلات الباحثة عن الهيمنة الكلّية، والممثَّلة أساساً في خطاب السلطة الدّيني ومضاديها بتلوّناتهم كافة إعلاناً عن خنق الديمقراطية الدّينية ووأد حركة الاجتهاد والإبداع. ولذلك تبقى الديمقراطية مربط الفرس احتكاماً والتزاماً، بصفتها إيديولوجية المؤمن وإن كانت ذات طابع ديني فهي ملزَمة أن تتقاضى مع الآخر ضمن اعتراف بشري، أي ضمن خاصيات التعامل الإنساني ومستلزماته. فما زالت جلّ تيارات الإسلام السياسي لدينا تتناسى فضاءها البشري المدني الذي تعمل فيه، لتتحوّل ساحة النشاط الاجتماعي ساحةَ اختبار تقَوِي، أو بالأحرى تأهّل للدخول بالمجتمع إلى الفضاء القُدُسي، ومن ثمّ تعريجه معارج السماوات والتخلّي عن مشروطياته البشرية.

ويعود القتل الذاتي الذي تعرفه الكثير من التيارات الإسلامية إلى تصلّب النظرية السياسية في الفكر الإسلامي، التي ما عرفت تطويراً وتوسيعاً يستوعِب ويتأقلم مع تغيرات الاجتماع الحديث، لما التحمت فيه مع مبدأ الحاكمية الإخوانية والمورَّث بعقديّة عمياء للعديد من التيّارات. ففي الإسلام التأسيسي، كانت الممارسة تتحدّد انتماءً ومرجعيةً داخل الدائرة الإيمانية، ولم يعرف هذا الحصر توسيعاً لمداه إلا في جانبه الاجتماعي، باستيعاب أهل الذمّة كما حددته صحيفة "المدينة" . وهذا الافتقاد لدى الإسلام التأسيسي إلى نظرية سياسية تشاركية وشمولية يجد فيها غير المسلم ـ غير الكتابي ـ موقعاً هو ما أدخل الإسلام السياسي في عصرنا في تناقض مع المغاير الحديث، لكون مرجعيته سالفة وليست متولِّدة من الاجتماع الذي يحضر فيه.

لقد كان النبي محمّد يفرض الانتماء إلى أحد الأديان الإبراهيمية داخل شبه جزيرة العرب كشرط انتماء للسياسة الاجتماعية للإسلام ـ فقد ألحق الإمام علي المجوس بهذه السياسة واستثنى عرب الجاهلية، بفعل افتقادهم لأي مرجعية نصّية مقدّسة ذات بعد قيمي يحتكمون إليها. وما كان رفض غير أهل الكتاب عبثاً، وإنما محاولة لترقية تلك الجموع إلى مستوى الإنتاج والامتثال لمنظومة ردعية ومرجعية. ومع تبدّلات الاجتماع الحديث، الذي شهد تحوّلات فكرية هائلة وتوفيق العديد من الجماعات في إنتاج منظومات قيمية رمزية، خارج الوعي الدّيني وخارج الأديان الإبراهيمية عموماً، باقتدارها أن تولّد نشاطاً اجتماعياً هادفاً ونفعياً، يصبح تبعاً لذلك توسيع دائرة الاعتراف الاجتماعي والسياسي بهذه التشكيلات أمراً ملحاً ولازماً داخل الفلسفة السياسية الإسلامية الحديثة، وعدم الاعتراف بها عبر تواصل التقسيم الثنائي للمحلّي إلى فرق

ضالة وفرق سديدة، وللعالمي إلى دار كفر ودار إسلام، تعميقاً للانفصام واللاوعي مع الثنائي: المقاصد العليا للإسلام والفضاء الاجتماعي الحديث. ولذلك يُعتبر الخروج من ضيق النظرية السياسية الكلاسيكية، التي تحاول الانبعاث مجدّداً خارج إطارها السوسيولوجي، إلى سعة المحدَث وشروطه، أحد الرّهانات الأساسية التي بإمكانها أن تُخرج الإسلام من ورطته مع المجتمع الحديث.

٢ ـ المؤسّسة العلمية والدّور الحداثي

أتاحت لي سنوات التحصيل العلمي في الجامعة الزّيتونية، متابعة الفكر الأكاديمي الإسلامي، الحضاري منه والدّيني، عن قرب. فالمؤسّسة تشكّل عمقاً غائراً للوعي الدّيني، إضافة إلى ما تتجلّى فيها وعبرها مظاهر مأزق الفكر الدّيني أمام تحدّيات الحداثة. من هنا كان تطارح مخزونات العقل، وسبل أنشطته، وفاعليته في هذا المجال الأكاديمي، إحدى المهمّات اللاّزمة في وعي الأزمة الشاملة، التي يمرّ بها العقل الإسلامي، سواء ما تعلّق منها بالمعيشيات أو بالماورائيات، وهو ما سيجّرنا الحديث فيه بالضرورة إلى التطرق إلى مؤسّسات دينية علمية مماثلة.

فعندما نقول الجامعات الإسلامية، نستثني المؤسّسات الاندماجية، التي ضمّت فروعاً تعليمية للعلوم الصّحيحة، طبّية وما شابهها، كما الحال في جامعة الأزهر، وإنما نقصد بذلك الجامعات المقتصرة على تدريس العلوم الدّينية وإعادة إنتاجها، مثل: علوم القرآن، والحديث، والفقه وأصوله، والسياسة الشرعية، والمواريث، والمقاصد، وعلم الكلام، والتفسير، والفرق، والفلسفة الإسلامية، وبعض العلوم الإنسانية والاجتماعية المكمّلة. فاليوم تُطرح أسئلة حرجة بشأن منهج التأهيل، والصّناعة الفكرية، الممارَستين والمطَبَّقتين، من حيث القدرات والكفاءات بغرض استثمارها، من خلال تخريج الأساتذة والدّعاة والمربّين والباحثين من ناحية، ومن ناحية أخرى عن مدى واقعية الفكر المقدَّم إلى المزمَع تكوينهم، من حيث التزامه وإلمامه بمسائل الواقع المعيش الذي يواجهه المسلم بالتحديد، والإنسان في الكون بشكل عام، وإن اختلفت نحله وملله، لما في علوم الدّين من ارتباط عضوي ومصيري بمشاغل الحياة ومتطلّباتها.

وباعتبار المضمون الفكري للعلوم الإسلامية يخضع في أساسه لضربين: توقيفي واجتهادي، تغلب على الأوّل مادّة ذات صلة بالمسائل التعبّدية والعقَدية والتّشريعية، غير خاضعة للاجتهاد الإضافي والتّطوير الأدائي، يتمّ تدريسها واستيعابها من دون إبداء

النّظر فيها، كمسألة عدد الرّكعات في الصّلاة، وشعائر الحج، وهو مجال ثابت ضئيل وضيّق في المادة الفقهية، مقارنة بغيره مما هو متحرّك ومتطوّر. بيد أننا نجد ذلك الضئيل الضيّق، يتضخّم من خلال تراكم الأقوال والشّروحات والحواشي، السابقة في التاريخ لا المعاصرة، ليصبح المضاف مقدّساً ومنظماً للتوقيفي، يزاحمه مكانته ومقامه. وتسود التسوية في التّعامل مع الثّابت والمتحوّل، والتوقيفي والاجتهادي، ضمن الرؤية نفسها ووفق المنهج نفسه، وذلك ممّا يوحي بقصور مضمر، يتناقض مع فلسفة التشريع.

فالتواصل في تدريس الفقه التوقيفي، بما يحويه من أركان الصّلاة، والزّكاة، والصّوم، والحجّ، ضمن شروط لا تختلف عن أحوال القرون الخوالي، مخبر عن فقدان الحسّ التاريخي لدى المدرِّس. ووفق إدراكنا أن الصّلاة وأركانها لن تتغيّر في العقل الفقهي الحالي والمستقبلي، وبالمثل الحجّ والزكاة، ولكن التنزيل التاريخي لتلك المحاور من حيث فلسفتها ومقصدها الأعلى هو ما يتغيّر. وبالمثل تدرّس في مادة الكلام والعقيدة أركان الإيمان، المبتدئة من عنصر الألوهية إلى الآخرة، ولا يتخلّلها أي تعريج على الإنسان، حتى يتحوّل المؤمن إلى كائن خارج التاريخ، سابح في بحر لجّي تغشاه هوامات من فوقها هوامات، ليس للواقع فيها محل. كما لا يزال يُتَابع ركن الألوهية وفق منطق الخوالي، بالحديث عن صفاته تعالى الذاتية والمستقلّة، والتدليل على وجوده بقول الأعرابي: «البعرة تدلّ على البعير والأثر يدلّ على المسير، وسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج، أولا يدلّ ذلك على الخبير القدير»، ويُتغافل عمّا يقوله علم النفس في العابد والمعبود، أو ما تقوله الإناسة الدّينية في التجربة الرّوحية للإنسان. فالعديد من علماء الإسلام اليوم ينفرون من تلك العلوم الإنسانية وشبيهاتها ويعتبرونها خطراً على الدّين، وفي أحسن الأحوال يسمونها علوماً دخيلة ولا بد من أسلمتها.

لذلك نجد الإحداثيات المستجدّة، الباحثة في وعي الإنسان ولاوعيه، النفسية والمعرفية والإناسية، وما تستدعيه من إلمام بالأطر التاريخية التي تشكّلت فيها الآراء والمدارس الفقهية، لا تزال نوافذها موصدة، مع أن الحاجة إلى تجاوز قصور المنهج التدريسي السائد تملي فتحها، وهو ثقل يئن تحت وطأته عدد كبير من الدّارسين والطلاّب. فالسّاهرون، وقد قنعوا بما تعوّدوا عليه، باعتبار أغلبهم أبناء حقب سالفة، يفصل الأجيال الحديثة بونٌ شاسع عنهم، لتربيهم على منهج وميراث مغايرين. ولا يزال يحتكم تدريس العلوم الإسلامية بينهم إلى رؤية المدرّس المتشكّل تشكّلا تقليدياً، الذي يعيش قطيعة تامة مع العلوم الإنسانية والاجتماعية، التي لا يعترف بها علوماً،

باعتبارها، وُفق منظوره، غير مؤسلَمة وفي حاجة إلى مراجعة ـ لا ندري متى ستتم ـ تثبت دخولها الإسلام.

تغلب على الممسكين بمقدّرات المؤسّسات العلمية الدينية دربة التربي على منهج الشّحن والتعبئة، في حين ما يعوز الدّارسون الجدد التفكيك والتركيب، وفق تحديات أطوارهم الجديدة. لذلك يبقى تدريس العبادات اليوم لاتاريخياً، بعيداً عن المقول النّفسي، المتابع لأثر فاعليتها في الذّات البشرية، والمستند على تطوير مناهج الإحصائيات والبيانات. وبالمثل يبقى تدريس الفقهي بعيداً عن المقول الاجتماعي، الراصد والمحلل لفاعلية الشعائر والأنشطة الدينية، من خلال رسم إناسة تاريخية للمصلّي والمزكّي، تضبط فيها آثار الطقوس الاجتماعية، في امتداداتها من العائلة إلى ساحة الاجتماع الواسعة، هو ما يعوز المسألة.

هذه الأمور، ما لم ينتبه إليها المعني بتبليغ المادة التعبّدية، فسيبقى مرتهناً لمنطق القدماء ومنهجهم، الذين أبدعوا في نطاق شروط عصورهم المعرفية وتنكّر هو لما كان ينبغي عليه التنبُّه له. ولكون العلوم الإسلامية المقدَّمة على صلة وثيقة بالتراث، فقد بقيت محكومة لدى العديدين باستدعاء التجربة السابقة، واستصعبوا النفاذ إلى الواقع، من جرّاء تمنّع خضوع المعيش للمقاسات والمفاهيم السالفة. وضمن هذين الحدّين: القديم وما دار فيه من سجال وجدل وإفتاء، والحاضر المشرع على المستقبل، وما يفتقر إليه من إمكانات الإلمام والاستشراف، اختلطت الثنايا على الفقيه المعاصر، فنجده ينظر إلى النوازل من خلال مشابهاتها في الماضي لا من خلال متطلّباتها أو مقتضياتها في الحاضر، حتى عادت الدّراسات لديه تاريخ أفكار لا إبداع أفكار، تساهم في الحفاظ على السائد بتردّيه وتخلّفه، وتتضارب مع التطلّع إلى تغييره وما يبشّر به من سعة ويسر. فقول النبيّ: «من أراد اللّه به خيراً فقّهه في الدّين»، يتناقض مع الفقه المغترب عن عصره، المتحدّث عن شرط الدّلك أثناء الغسل بالتدلّك على الحائط، أو الباحث في إدخال المرأة إصبعها في دبر الدّجاجة، مبطل للطّهارة أم لا!

هذا إضافة إلى ما يستحوذ على المكلَّفين بالتّدريس من انعدام ثقة وريبة من كلّ ما يقوله الغرب، وهو ما وقف حاجزاً صدّهم عن الانتفاع بمقولاته. فليس كل الغربيين والمستشرقين على عداء دفين للإسلام، بل هناك من فكّر في الإسلاميات ملتمساً الصواب، ضمن منهجية مستمدّة من العلوم الإنسانية، وغير مرتبط بنيّة الدسّ وبثّ الفتنة، كما يُصوَّر الإنتاج الاستشراقي عادة لدى العديد من الأساتذة. ولذا ينبغي إدراك منهجية التفكير لدى الغربي والإحاطة بإطارها المعرفي الناشئة فيه، قبل اتهام علماء أجلاء استطاعوا أن يُسهموا بالكثير من الإضافات وتصحيح العديد من الانحرافات.

فتحرير العقل الإسلامي من الغيبية الساذجة، والأسطورية المقيتة، والعاطفية البلهاء، إحدى المحطّات المستلزمة لتشييد الفكر الإسلامي الأصيل، التي لن تتيسّر لها الفرصة من دون تنشئة الوعي بالتشكّل التاريخي للعلوم الإسلامية، الذي لن يتم بلوغه من دون تطعيم ما يقدّم بعلوم العصر: الألسنية، والسيميائية، والبنيوية، والتأويلية وما شابهها. فقد كانت الأذهان ـ ونحن ندرُس العلوم الإسلامية في الزيتونة ـ مع الزّركشي والباقلاّني وابن الصّلاح والإيجي وسحنون والبرزلي، ولاءً وإدراكاً، وأما الأبدان فقد كانت ملقية تائهة بين متطلّبات أواخر الألفية الثانية، التي لم تتحقّق، وتحدّيات الألفية الثالثة التي لم تطرح. لذلك يبقى تخليص الإسلام من مثلّث الأسر السالف الذكر، الغيبية والأسطورية والعاطفية، أحد الشروط الأساسية لتطوير العقلانية الإسلامية، التي تبدو المؤسّسات الأكاديمية الحالية قد تنكّرت لها جراء غياب الوعي التاريخي، في إنتاجاتها المعرفية، ومن عيّناتها الكيانية من الخرّيجين. فالأسئلة المحرجة الثلاث (أين تذهب حضارة هذا الدّين؟ وأي دور للمسلم في عالم اليوم؟ وما السّبل لاستعادة المبادرة للنظرية الإسلامية؟) تحضر بانتفائها، حتى استبدّت بالفكر حالة من الارتهان لمنطق فلسفة الخوالي، تجلّى في ما عليه أغلب ممثّلي ذلك في الرّاهن الحالي من استبطان وترديد للمادة الكلاسيكية وافتقار لرؤى النّظر الحداثية، وعلى إلمام حفظي بإشكاليات القرون الخوالي وتفريط في متطلّبات الاجتماع الراهن. واستمدّ الرّكون إلى السائد المعرفي شيوعه وحضوره من انتشار وعي قطيعي مستحكم، صدّ عن إعادة النظر.

فالمراجع لقوائم البحوث الجامعية ورسائل الدكتوراه في الزّيتونة والقرويين والأزهر والنّجف، يُلاحظ تضخماً هائلاً فيها للاهتمام والتركيز على الطقوس والشعائر، وإهمالاً مؤسفاً للإشكاليات الاجتماعية والمعيشية، التي تستمدّ أصالتها الجوهرية في الدّين من التعريف الإلهي لحقله بوجهه الاجتماعي «أرأيت الذي يكذّب بالدّين. فذلك الذي يدعّ اليتيم. ولا يحضّ على طعام المسكين»[1]، إذ تستنفد طاقات فكرية خارج قنواتها التي ينبغي أن تُصرف فيها. فالفكر الإسلامي الواقعي ملزم بالانخراط في المعيشي والحداثي، ذلك أن عرض الإسلام كرسالة شاملة وكونية، كما هي الحال في خطاب الجامعات الإسلامية الحالي، ليس متيسّراً إظهاره والدّعاية له في لباس يتناقض في العديد من جوانبه مع المعقولية، وهو ما يستدعي دمج العقلي والعلمي المفتقدين في المعروض، لتفتيت بنية اللامعقول والاغتراب، ولن يتأتّى ذلك

---

(١) سورة الماعون: الآيات ١ ـ ٣.

إلا بوعي موضوعي بالأسطوري لإظهار الدّيني في نقائه، من خلال تأكيد الأنسنة في تفهّم القضايا وفق بنية العقل الحديث.

٣ ـ في مسبّبات عجز الفكر الدّيني

تستمدّ مسألة تشكيل نظرية التغيير الاجتماعي، المستلهَمة من داخل النّسق الحضاري، أصالتَها ومشروعيتها من أساسين: **أوّلهما** كينوني، باعتبار الذّات الحاضرة في التّاريخ، باحثة عن تأزيل كيانها وتجاوز كافة عمليّات الامحاء والاندثار؛ و**الثّاني** وعيوي معرفي، يحقّق العقل الجمعي من خلاله تحفّزات الرّوح ومقدراتها، عبر نحت هويته داخل عمليات التجريح والتعديل، التي تقود باتجاه التحليل ثم الصياغة المستجدّة. في هذه العملية يبدو العقل الإسلامي محكوماً بحتميات جغرافيّة وقوميّة تسيّر قدره. فهذا العقل الذي يقبع الفكر العربي الإسلامي في جوهره، تثبت مسيرته التاريخية مدى ارتهانه لميراثه، بفعل عروبة القرآن وبفعل مركزية السّياق التاريخي الحضاري لهذا الدّين، حيث لم يهجر كتابه المقدّس المنطقة العربيّة، ليرحل مخزونه النّظري والرّوحي إلى فضاء مغاير، كما جرى مع إنجيل بوذا، بخروجه من الهند باتجاه بورما وتايلندا وكمبوديا والصين، أو في مرحلة لاحقة، كما جرى مع الإنجيل، عندما هجر منطقة فلسطين باتجاه القارّة الأوروبية.

فقد نشأت تكتّلات حضارية موسّعة مستبطِنة للرّوح الإسلامية، ولكنّها لم تقدر لتبدِع إسلاماً من شأنه أن يسحب ثقل النصّ وروحه من داخل البلاد العربية. وبقي هذا الفضاء موطن الحجّ الشعائري والفلسفي للإسلام، الذي تهوي إليه أفئدة الناس. ولذلك نرتئي أن أسئلة التغيير لهذا الفكر تبقى متمحورة، إن لم نقل رهينة تلك الواقعة، إذ يصعب أن يخرج الإسلام النظري من المنطقة العربية ويحافظ على قوته المفاهيمية، حتى إنه عجز المتفرّع ـ الشيعي الإيراني والصوفي الهندي ـ عن تحويل الإسلام المتشيّع والمتصوِّف إلى نمط عالمي يجبّ ما قبله.

فمسار عالم الوعي والرّموز الذي نبع من القرآن قبساً، الذي تلاه الخفوت والسكون، خاضع في صيرورته للمنطق الصارم الذي يحكم تاريخ الأفكار والإيديولوجيات. فالحضارات المعمِّرة في الأرض هي القادرة على استيعاب إحداثيات التاريخ المتواترة، سواء أكانت نِحلاً، أم إيديولوجيات، أم طروحات فكرية. وكلّما وُفّقت في عملية الهضم الداخلية، تمّ التجاوز لقانون التشيّخ، وكلّما أخفقت عمليات الاستيعاب إلاّ وانتكست الحضارة في الخلق، وهو ما ينذر بموتها واندثارها.

وفي الوقت الرّاهن يسعى الكثيرون إلى بعث فلسفة الإسلام، ولكن بعثها في ثوب كلاسيكي هل هو متيسر؟ فعندما نقول "فلسفة الإسلام"، نقصد الرّوح الكامنة في التعاليم والمقاصد العليا التي استبطنها ذلك الدّين، في رؤى المدارس الكلامية المتنوّعة، وفي تجارب فرق التصوّف المختلفة، وفي مؤسّسات الاجتماع المحدَثة، من مؤسّسة الحكم إلى مؤسّسة أهل الذمّة، إلى مؤسّسة الخراج، إلى المؤسّسة الجهادية.. وغيرها، التي ما نشأت وتبلورت بشكل هيكلي مع الإسلام الأوّل، الإسلام المحمّدي، وإنما عرفت الصّياغة لاحقاً مع تراكم التجربة الحضارية، واستيعابها واستلهامها لتجارب مغايرة دينيّاً وجنسياً وفكرياً. فجاء الإسلام الكلاسيكي، الممتدّ إلى حدود التراجع الأندلسي (١٤٩٢)، استجابة لتحوّلات وتغيرات اجتماعية، وما كان ذلك الإسلام ليشكّل تطابقاً كلياً مع الإسلام المحمّدي، وإن بقي المرجع والمقاس لديه.

فتلك العملية الخلْقية للحضارة، الملاحظ فيها صعوبة التجاوز للإسلام الكلاسيكي، من جرّاء امتداده الزّمني الذي يناهز تسعة قرون، كان من أثرها أن كُبح الحراك التاريخي، حتى عجز ذهن المسلم عن وعي التحقيب والتّزمين، برغم تعدّد مدوّنات التاريخ، التي افتقدت إلى مدوّنات فلسفة التاريخ، فبات المرء غير مميّز بين روح الإسلام وحضارة الإسلام. ولذلك نجد الدّعوة إلى العودة إلى الإسلام غير مدركة للتاريخانية، حيث تتمثّل الذات التاريخ بشكل كتلوي غير قابل للوعي والاختراق الداخلي، المولّد للوعي، فأنشأ الأمر عياء في رسم سُبل عودة حضارة القرآن، التي تستلزم الانبعاث ضمن تأويلية مستجدّة تتحقّق فيها المعادلة بين الرّوح القرآنية الخالدة والمتطلّبات التّاريخية المتبدّلة.

لقد سعى الفكر الإسلامي الحديث إلى بعث الإسلام الكلاسيكي، الذي اختلط بروح الإسلام، ولم يتفطن للتمايز بينهما وظنّ الثنائي متماهيين. لذلك نرى العودة إلى الأصول مع الشاطبي (ت ١٣٨٨)، وعلم الكلام مع المعتزلة والأشاعرة، والتصوّف مع ابن عربي (١١٦٥ ـ ١٢٤٠) والحلاّج (٨٥٨ ـ ٩٢٢)، والملل والنحل مع الشهرستاني (ت١١٥٣) وابن حزم (٩٩٤ ـ ١٠٦٤)، والفلسفة مع الغزالي (١٠٥٨ ـ ١١١١) وابن رشد (١١٢٦ ـ ١١٩٨).. وأمثالهم كثير. ولكن ما من هذه المبعوثات ما زال يحافظ على حداثته التامّة؟ فالفِرق الإسلامية مثلاً، من اللازم التجاوز في دراستها لمناهج الترديد القديمة، وتحويل البحث نحو مرفولوجيتها العقدية والاجتماعية، وفق فهم إناسي متأنّ، وليس نقل طروحاتها وتمديد فاعليتها وآثارها على واقعنا الحالي، بالموالاة للتسنّن والتشيّع، أو مناصرة المعتزلة دون الأشاعرة، كما هي حال بعض التحزّبات المغتربة. فأفكار تلك الفرق والمذاهب منغرسة في ظرفياتها التاريخية

والمعرفية، وأما ما نحتاجه فهو يستدعي تشكيل رؤانا المستقلّة المتجذّرة في واقعنا، للوعي بإشكالياتنا بعيداً عن أي تبنٍّ مغترب، حتى لا يبقى قدر الفكر الإسلامي أن يدور في أروقة الهياكل القديمة. تلاقي تلك المبعوثات من مرقدها عنتاً في ذات المسلم، وتعجز عن أن تفي بما يحتاجه في مغامرته التاريخية الحديثة، نظراً لِما يفشل فيه هذا الجهاز النظري، بمحتوياته ومضامينه، في دفع الفرد والجماعة إلى الفعل الحضاري، المتطلّع إلى الإعمار. حتى إن بعض الجماعات، إن لم نقل الدول، قد أصبحت أكثر اختزاناً للإسلام الكلاسيكي من الأسلاف، ولكنّها لم توفّق في إحداث التطوّر المنشود، فما السبب؟ الحال أن الاستفاقة للخلق الثاني للإسلام، ضمن تأويلية مستجدّة، هو ما افتقدته العملية، رغم ذلك كانت ثمة قلّة من المساعي التي وعت تصلّب العقل الإسلامي وأدركت ثقل المهمّة وعسرها، ولكن للأسف ـ أُعلِنَت الحرب الضروس ضدّها، لتعفّن القنوات والمؤسسات التي تستحكم بالمعرفي. نذكر مثلاً أعمال محمّد أركون، كمال سليمان الصليبي ونصر حامد أبو زيد، ولم يتوانَ عن نعتها بأبخس النعوت ومحاصرة فكرها وتطويقه.

تبدو الصّورة المعرفية التي طبعت الفكر الإسلامي حتى سقوط الأندلس ـ الثقيلة الهضم والوعي على الفكر الإسلامي الحديث ـ موافقة لإمكانيات العقل الجامع ومقدّراته، الحاوية للرؤى النظرية والنشاطات العلمية. وبعد سقوط الأندلس وبدء التراجع الإسلامي، بدأت تلك الصورة المعرفية المستلهَمة من القرآن والمقاصد العامة للدين الإسلامي تعلن إفلاسها وتكشف عن تعذّر إشباعها لجماهير واسعة، كانت ما زالت تدين بدين الإسلام وعلى ولاء له، ولكن ما عادت تقنعها تلك الصياغات المعرفية عنه. فهذه الصورة الكلاسيكية التي حافظت على حضورها طيلة قرون عدّة، بفعل التجاوز الرؤيوي الذي طبعها، مقارنة بالأديان والملل والنحل السائدة، لن تحافظ على ديمومة تقدمّها، وستخبو فاعليتها بفعل سنن داخلية تعتمل داخل أي منظومة فكرية، وسيغدو هذا التجاوز بائناً مع العصر الحديث، حتى تصبح فيه الرؤية القديمة منسكاً لجماهير مغتربة ومعرفة بائسة لدى أشباه علماء دين. في حين كلّ مدرِك ومتدبّر يحترم قدراته العقليّة، سيهجر تلك الصورة الكلاسيكية عن الدّين، في غياب رؤية محلّية واقعية وعقلانية. تجلّى ذلك الهجران في صياغة رؤى دينية وفلسفات فهمية خاصّة تتحدّد بمجال خاص وضيّق، أو بالتنكّر للمخزون الإسلامي والرّحيل إلى عالم رموز مغاير، غالباً ما كان نقيضاً جذرياً، وهو ما جرى مع العديدين بتحوّلهم نحو الفكر الغربي والاهتداء بهديه.

وفي متابعة بنية الخطأ الكبرى التي استحكمت بوعي الفكر الإسلامي الحديث

لذاته، لا نغفل عن بعض الإفرازات المتولّدة التي تستمدّ تواجدها من قلّة الانفتاح على التصحيح والنّقد والمراجعة، بفعل تشكّل إكليروس ديني خفيّ تحكّم بالإسلام وأهله، مثل بعض المجامع الفقهية أو المنابر "العلمية"، التي ما زالت تضمّ وتحوي طوائف مكتبيّة متشابهة الهوى، تمنع أي رؤية مغايرة في الإسلام أو أيّ قراءة مستجدّة له. فالفكر الإسلامي الحديث، مع جلّ أتباعه، ما زال على كفر بوّاح وصريح بالعلوم الحديثة، ولا يعرف للتخصّصات سبيلاً، تجد الشيخ يفتي في السّياسة، والأديان، والاستنساخ، والاقتصاد، والفن.. الخ، ويطرح فهمه على أنه حكم القرآن والإسلام. وهل يقدر الوعي المستبطن للاّمنطق أن يُقنع المثقّف المشبَع بالعقلانية والحداثة والصرامة المنهجية؟ خلّفت تلك الحالة في الفكر الإسلامي تركّبات، منها:

ـ **إشكالية المسلم المقلوب**، الذي يعاني من الولاء لتفاسير القرآن لا لنصّ القرآن، مناصراً المذهب المالكي أو الشافعي أو الإباضي أو الجعفري أو الزّيدي، ويتناسى الإشكاليات التي تحاصره اليوم، حتى يشايع التسنّن والتشيّع، ويغفل عن تحدّيات زمانه وما تعتمل فيه من تيّارات وأفكار وإيديولوجيات. ولم يتوان أوصياء الفكر الإسلامي الحديث عن ترسيخ هذا الانقلاب في الشخصية الإسلامية، وعياً وفعلاً واعتقاداً. فالمتتبّع لأدبيات محمّد باقر الصّدر، وعلي شريعتي، ومرتضى مطهّري، ومحمّد حسين فضل اللّه، ومهدي شمس الدّين، ومحسن الحكيم والهادي المدرّسي، كنماذج من الجانب الشيعي؛ وسيّد قطب، ومحمّد الغزالي، وصبحي الصّالح، وسعيد حوّى، ويوسف القرضاوي، وسعيد رمضان البوطي وفتحي يكن، من الجانب السنّي، يُلاحظ ذلك الإلحاح على ذلك النهج. وما طُرح من تجاوز للمذهبية الشيعية أو السنيّة، كان محكوماً بالمصلحة الراهنة وعدم حضوره مبدأً أساسياً يستهدف توعية المسلم بواقعه وفكر واقعه[(١)].

ـ **إشكالية تداخل المنقول باللاّمعقول**، ذلك أنه الوعي الأسطوري يُعتبر أحد أشكال الوعي التي وجَّهت الذهنية البشرية طيلة عهودها المتقدّمة، حتى صبغ جلّ اعتقادات الإنسان ورؤاه. فبفعل التتاخم بين الأسطوري والدّيني ألبَس كثيرون الفكرَ الإسلامي لبوساً أسطورياً سميكاً، ما زال متعذراً نزعه حتى الآن. فمثلاً، برغم الشّذرات الواقعية في حديث القرآن الكريم عن الخلق، نجد أسطورة خلق حوّاء من ضلع آدم السائدة بين الدّهماء والعلماء، يرشح الأمر من فهم أسطوري جمعي متربّع على عقول الكثيرين. ويبدو أن لا فكاك من براثن الوعي الأسطوري، الذي يطوّق

---

(١) راجع مثلاً كتاب مصطفى الشكعة: **إسلام بلا مذاهب**، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ١٩٨٧.

العقل الإسلامي، إلا بتجاوز واعٍ للتفاسير الكلاسيكية وإنتاج التفسير التحليلي البنيوي، الذي يزاوج ما بين علوم العصر والقرآن الكريم.

كانت الهجمة شرسة، من طرف عقولٍ أَلِفت الوعي الأسطوري، على الشيخ محمّد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥)، عندما ذهب مذهباً مغايراً في تفسير معنى بعض آيات الكتاب، المتعلّقة بطير الأبابيل وحجارة السجّيل، الواردة في سورة الفيل، بصفتها آفات جرثومية يُمكن أن تكون ناشئة عن حشرات من جنس البعوض أو الذباب الحامل لبعض الأمراض، فتكون الحجارة من الطين المسموم اليابس الذي تحمله الرياح، يعلق بأرجل الحيوانات، فإذا اتصل بجسد دخل في مسامه، حتى يثير فيه القروح التي تنتهي بإفساد الجسم وتساقط لحمه... وأن هذا الحيوان الصغير الذي يسمّونه بالميكروب لا يخرج عنها، وهو فرق وجماعات لا يحصي عددها إلا بارئها[١]. فما ذهب إليه الشيخ ليس تحويراً في ما هو توقيفي، بل إعادة تفسير لما هو اجتهادي، ومما تجوز عليه الإضافة والحذف.

وحتّى مع الكتّاب الذين مارسوا رحلة الشّتاء والصيف، عبر عزوفهم عن منهج النظر المحلّي ثم المثابة إليه، تجدهم بمجرد انثنائهم للسّاحة العربية الإسلامية يتخلّون عن أدواتهم العقلية السالفة. فبعد أن كان الواحد منهم يمقت الخرافة واللاّمعقول واللاّمنطق، لما كان هواه غربياً، يتبنّى تلك الرّذائل ويعلّل منطقيتها بمجرّد عودته لحاضنته التراثية، وكأنّه يسعى ضمن عقدة ذنب عميقة للتكفير عمّا اقترف، بمجاراة ما يوجد في العقل الجمعي، لا بالتماس الصواب وإن قلّ أهله. وتتحوّل العقلانية، التي طالما رُفعت شعاراً، إلى ذكرى زندقة سالفة.

ـ **إشكالية وحدة اللاّهوت والنّاسوت**. فلئن كانت المقولة كنسية معبّرة عن تداخل أقنومي بين الإلهي والبشري، فإنها تنسحب نظراً وممارسةً على الفكر الإسلامي الحديث، بما نشأ فيه من تمازج بين الكلمة الإلهية (النصّ) والكلمة البشرية (التفسير)، حتى أصبح الاثنان يكوّنان أقنوماً غير قابل للانشطار. ولذلك نقدّر أن عملية الاكتشاف المستجدّة للنصّ تتمّ من خلال رسم الفواصل والحدود بين الإلهي والبشري في الفكر الإسلامي لتجنّب الخلط، ويبدو علم الأديان بفروعه المختلفة إحدى الوسائل الأساسية والمهمّة لاكتشاف القرآن مجدداً وإماطة اللّثام عن مقولات الإنسان.

فالفكر الإسلامي الحديث لم ينتج مفاهيم مستجدّة من شأنها أن تخلق انطلاقة

---

(١) الشيخ محمّد عبده: **الأعمال الكاملة**، ج ٥، تحقيق وتقديم د. محمّد عمارة، دار الشروق، ط ١، بيروت/ القاهرة، ١٩٩٣، ص ٥٠٤ ـ ٥٠٥.

ثانية في الكيان الإسلامي، إذ كان فكر الطّاقة المنفلتة التي بمقدورها اْستثارة الجماهير، لكنه عجَز عن الصنع من تلك الجماهير قوّة فاعلة اجتماعياً. ولذلك يمكن القول إن الفكر الإسلامي، وإلى حدود الرّؤى المسيطرة عليه اليوم، وُفّق في تأجيج الاحتجاجات والانتفاضات وحتى الثّورات، وتعذّر عليه إحداث الإبداعات الحضارية. لماذا؟ يبدو الأمر عائداً إلى أنّ مقولات الإسلام المرجعيّة حاملة في بواطنها لدفع نفسي قوي في الذات، تجلّى ذلك بالأساس في الفتوحات الإسلامية المبكّرة، وكذلكَ في إصرار العديد من الجماعات والشعوب الإسلامية الباحثة عن تقرير مصيرها في تاريخنا الحديث، برغم اختلال ميزان القوى المادي مع خصومها، كما جرى مع الثورة الجزائرية ضد الاستعمار الفرنسي، أو مثل ما حصل في حرب التحرير في أفغانستان من الغزو السوفييتي.. وهو ما شكّل تجلّياً باهراً في مستوى اختزان المقولات الإسلامية لدفع نفسي قوّي، ولكنّ ذلك الدّفع الوجداني سقط بمجرد معانقة الاختبار الثاني، البناء الحَضاري، الذي يلي التحفّز، لافتقاده لوعي متّزن يعضده، يكون مستمدّا من مقولات العقل وضوابطه.

٤ ـ مساعي تجديد الفكر الدّيني وأزمته البنيوية

باتت الحاجة إلى التجديد مطلباً ملحّاً يتردّد على ألسنة المنشغلين بهذا القطاع الفكري، يشترك في الأمر المنطلقون من الداخل، المؤمنون بالفكرة الإسلامية عقيدة دينيّة ورؤية وجودية، والمراقبون من خارج، وإن لم يتبنّوا ولم يؤمنوا بالنسق النّظري الإسلامي، بل ربطتهم صلات انشغال وعمل متّصلة بالفكر الإسلامي أو متابعة ورصد لمجتمعاته. لقد تحدّث عدد كبير من المسلمين على مدى القرن الماضي عن التجديد والتطوير والاجتهاد في الإسلام، ولكن صياغة فلسفة عملية للتجدّد وتنزيل آلية للتطوير، أي إنتاج الفكرة وتحويلها إلى واقع عملي هو ما غاب وتمنّع لحدّ الآن. فليس التجديد تحوّلاً باتجاه مقولات جديدة أو بعثاً لمقولات قديمة، بل استيعاب للتاريخ، داخل وعي تتحرّر فيه الأنا الجمعية من مغبّة التفريط والإفراط، التفريط في الميراث السالف والإفراط في التهام الحاضر والعكس.

وعموماً، ليست هناك رؤية موحّدة لمفهوم التجديد في الفكر الإسلامي، برغم مرور ما يزيد عن القرن على تطارح المسألة بجدّية، إذ إن هناك خطّين متقابلين جذرياً كلّ له مقولاته، **أحدهما** يتسلّح بحديث البدعة المشهور: «ألا كلّ محدثة بدعة وكلّ بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار» محالفاً الثبات والانحباس، **والآخر** يستند إلى القول المأثور: «إن اللّه يبعث لهذه الأمّة على رأس كلّ مئة سنة من يجدّد لها دينها»، وما

يتخلّلهما من متضّادات فقهية وحديثية وتأويلية، ذات بعد عملي في أقصى درجات المجافاة، مما خلّف سكوناً سلبياً في الفكر والاجتماع. ذلك أن الثبات المفاهيمي والتصلّب الدلالي في تماسك متين مع ثوابت أخرى، يصبح خلخلتها باستنباط أحكام مستجدّة مسّاً ببنية نظام معرفي سائد، هو بالأساس إيديولوجي وسلطوي، ينافي التغيير ويناصر المحافظة على السائد، «بل قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون. . قُل أوَلَو جئتكم بأهدى ممّا وجدتم عليه آباءكم قالوا إنّا بما أُرسلتم به كافرون»[1]. وقد أنتج فكر الثّبات دعامات "شرعية"، استلهمها من مغبّة التقوّل على اللَّه بغير علم، وعضدها بمثل قوله تعالى: «وأن تقولوا على اللَّه ما لا تعلمون»[2]، و«لا تَقْفُ ما ليس لك به علم»[3]، «ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض»[4].

وبفعل قوة منزع الثبات، خلقَ انزواء الفكر الإسلامي عن الواقع امتناعاً فيه عن التجدّد، ورسّخ في ذهنية المنشغل الإيماني بالمادة الدّينية روح الفصل بين المقولات والاجتماعيات، ولهذا بقيت المسائل الاجتماعية، التي يلعب الموقف الدّيني دوراً حاسماً في إدخال التحويرات والتغييرات عليها، كالمسألة الجنسية والأحوال الشخصية، معلّقة ليوم لا يعلمه إلاّ علاّم الغيوب. حتى حُصِرت كلّ عملية تحديث أو تغيير ضمن دائرة المدنَّس والمشبوه، ولذلك عدَّ أنصار الثّبات المحدَثَ مريباً، حتى ليقترب التحديث في ذهنية الفقيه المغترب من الدّنس ومناقضة الطهر. لعلّ تحليل سيكولوجية الفقيه في حقله اللّغوي الفقهي مهمّ هنا، كون الحدث هو افتقاد الطّهر، وما يتفرّع عنه من حدث أصغر وحدث أكبر.

واستطاع تيّار الغيبيات البائس في الفكر الإسلامي أن يصفّي ويلغي تيّار المعقولات، حاشراً إياه في ركن الشّبهة والبدعة والزّندقة، حتى أصبح الفقيه المغترب لا الفقيه الحكيم، الوصي الرّسمي على الدّين. فقد كان الفقيه الفيلسوف ابن رشد من أوائل الذين تفطّنوا للخصوصية المتحكّمة في عملية التطوير والتغيير في الحضارة الإسلامية، بسعيه إلى عقلنة الفقيه وتفقيه الفيلسوف. ولكنّ هذا التيار عزّ أتباعه، لذلك تعرف السّاحة الدّينية احتكاراً من قِبل الفقيه المغترِب، ينطبق عليه الحديث النبوي: «إن اللَّه لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من العباد، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، حتى إذا لم يبقَ عالماً اتخذ النّاس رؤوساً جهّالاً فسُئلوا فأفتوا بغير علم فضلّوا وأضلّوا».

---

(١) سورة الزخرف: الآيات ٢١ ـ ٢٤.
(٢) سورة الأعراف: الآية ٣٣.
(٣) سورة الإسراء: الآية ٣٦.
(٤) سورة المؤمنون: الآية ٧١.

وإذا ما تمّ الإلحاح على الفقيه المغترب بالتجدّد، تراه ينزلق إلى العديد من شروط الاجتهاد، وما إن يخلّصك من شرط فقهي حتى يغرقك في آخر أصولي، وما إنْ ينتقل بك من شرط متعلّق بعلوم القرآن حتى يحوّلك إلى غيره متعلّق بعلوم الحديث.. وهكذا دواليك، إلى قائمة طويلة من الشروط لا تخرج عن الإطار الكلاسيكي للمعرفة، مما يوحي للطالب والدّارس والباحث بقناعة كون الاجتهاد والتجديد من مهام ثلّة من الأوّلين وقليل من الآخرين، من بينهم الفقيه الضابط والمحدّد للشروط. والحقيقة أن الفقيه الذي يتفنّن في العديد من شروط الاجتهاد الكلاسيكية، لا يتسنى له ولا يقدر على الاجتهاد في راهننا، فهو يبحث عن تحصين سلطته الرّمزية خشية تفلّت الأمر منه، وهو بالحقيقة قد فرط منه من حيث لا يدري. فالفقيه اليوم لا يعيش واقعه، بل يعيش في ثنايا المتون والحواشي، فما إنْ تطرح عليه مسألة راهنة، حتى يفرّ إلى **المدوّنة الكبرى** لمالك، أو إلى **الشرح الكبير** للدردير، أو إلى **حاشية العدوي**، أو إلى **جامع الأمّهات** لابن حاجب، تاركاً المستفتي في حيرة لا تنتهي.

ولعلّ البؤس الجنسي الذي غدا أمراضاً وأعراضاً دفينة في الشخصية المسلمة، إحدى المسائل التي ما زال الفقيه يسجّل استقالته التامة أمامها. ففي الوقت الذي يبحث المسلم لتحقيق إشباعه السليم والسويّ من واحدة، وبالمثل المرأة من واحد، ينشغل الفقيه ببيان الحكمة من تعدّد الزّوجات ووعظ الشبيبة بالمواعظ البليغة التي تدمع لها العيون وتجل منها القلوب، أو بتنزيل قول الرسول الكريم في غير محلّه المروي في **صحيحي البخاري ومسلم**: «يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوّج ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء».

وغالباً ما يلتقي المنشغلون بالعلوم الشرعية في موضع مشترك يرتأون أنه موضع الثقل في تجدّد الفكر الإسلامي، ألا وهو الانطلاق من تجديد الفقه وأصول الفقه، التي يقدِّرون أنها المحرّك والآلية المتحكِّمة بالعقل الإسلامي. وهذا الإقرار نابع من مركزية معرفية لم تفطن إلى تحوّلات التّاريخ، بل تولّدت وتأسّست على مصادرة كلاسيكية كان خلالها الفقيه في قلب الحدث الثقافي والاجتماعي. لذلك يحصر رجل الدّين، بفعل النّظرة الفقهوية للحياة لديه كما ألمحنا إليها فيما سلف، شروط عملية الاجتهاد داخل ضوابط اختصاصه، ويغفل كل الغفلة عن الاجتهاد المرجو داخل الواقع، باعتباره بحثاً عن درء المفسدة وجلب المصلحة للبشر، التي ليس الاجتهاد "الدّيني" إلا أحد فروعها لا أساسها ومحورها، كون كلّيات الشريعة دنيوية بالأساس: المحافظة على المال، المحافظة على النفس، المحافظة على الدّين، المحافظة على

العرض، المحافظة على النسل. فالظرف الحالي يبيّن انزياح السّلطة المعرفية إلى مواقع مغايرة، كالإعلام والرأي العام والمتحكّمين بالعقول والبطون، وهو ما يملي على الفقيه التجدّد والسعي إلى استيعاب الواقع والتنبه لحراكه.

سأتطرّق هنا إلى بعض الطروحات في الفكر الدّيني، مبرزاً غياب التحاور بينها برغم ضرورته، من جرّاء المركزية الرؤيوية التي أشرنا إليها سابقاً، من خلال علمين يحوزان مكانة معتبرة في الجدل الدائر اليوم.

عموماً تتوزّع الطبقة العالمة لدينا بين أربعة أصناف:

- صنف يستبطن الدّين حضارياً ولا يشغله فكرياً ولا عمليّاً.
- صنف يناقض الدّين عقدياً وفكريّاً وعملياً.
- صنف يتبنى الدّين عقدياً ويعيشه فكرياً ويطبقّه عملياً.
- صنف ينشغل بالدّين فكرياً ولا يتبنّاه كنظرية في الوجود أو كخطّة عمل في المعيش.

سأتناول الصنفين الأخيرين اللّذين يعنيانا هنا من خلال علمين بارزين. ففي الحقبة المعاصرة، يُعتبر الشيخ الأستاذ **يوسف القرضاوي** والأستاذ **محمّد أركون** في أعلى درجات التّمثيل لهذين الخطّين المهووسين بتجديد الفكر الإسلامي، والمتعارضين منهجياً في الأسس والمسارات والسياقات. يحاول القرضاوي أن يفي إلى العقيدة ويحاول أركون أن يفي إلى الفكرة، أو بعبارة أوضح مع القرضاوي يحضر الإسلام صالحا لكلّ زمان ومكان، في حين ينقلب الأمر مع أركون أننا نحن من نجعله صالحاً لكلّ زمان ومكان، لا كونه بذاته صالحاً بوجوده. ومع الأوّل يكون الإسلام الطّهري والتّقوي شرطاً مبدئياً، في حين لا يحظى الأمر بالتقدير مع الثاني ولا يعنيه، ولا يرتئي أنه شرط مبدئي لإحداث الانبعاث الجديد للإسلام. وهو ما جعل أركون لا يرى حرجاً في تبني الموقف العَلماني والتصريح به في أكثر من منبر، والانشغال على الفكر الإسلامي كمادة بحث.

لا يمكن أن يُشكَّك في الشّغف والالتزام لدى أركون بالفكر الإسلامي كبناء فكري، ولا يمكن أن يقدَّم القرضاوي من هذه الناحية، إذ يسعى أركون إلى خلخلة كافة البنى الفكرية المشكِّلة لذهنيتنا الإسلامية المترسِّبة حتى اليوم، من خلال إلمام بنيوي يمتدّ من ظاهر المجتمع إلى باطن الوعي. يهدف الأمر عند أركون إلى الإمساك بالقوانين المتحكِّمة بالعمليّة الفكرية والنظرية، وطرح المراجعة البنيويّة التي تتطلّع للوصول إلى إرساء رؤية موضوعية للحدث والواقعة، نصّاً كان أم عملية ذهنية، وهو لا شك يجد صدى بين شريحة لا يُستهان بها في البلاد العربية أساساً. يقابله تيار يمثله

أنصار "ما وجدنا عليه آباءنا"، يرتئي أن بعث الإسلام بمؤسّساته وأطره المعرفية الكلاسيكية قادر على الحضور بكفاءة في تاريخ لا يحتكم إلا للتغيير والمراجعة. وهذا الطرح يلغي الوعي البنيوي بالأطر والبنى المعرفية الكلاسيكية، كون الإيمان والتبني يسبق لديه النظر والاستبصار. والتقارب بين هذين النقيضين، من حيث التحاور والتفهّم لفلسفتيْ كليهما، هو ما تفتقده السّاحة الفكرية. ذلك أن مشروع التجديد رحب، لا يتحدّد بطرف دون آخر، بل إنه جامع وشامل، تُستشرَف في مداه المحدّدات الأساسية، من خلال المحافظة على الكلمة النبوية الصحيحة، عبر التنقية الأسطورية للمتون الحديثية وإخراجها للاستهلاك الصائب، وعبر التأويل الثاني للنص القرآني لتحريره من الوعي اللامعقول إلى الوعي المعقول، من خلال عودة مباشرة إلى النصّ التأسيسي، متخلّصة من عوائق وسائط التفاسير والشروح وشروح الشروح.

كان الدّكتور برهان غليون نبيهاً عندما أشار إلى اغتيال العقل في الثقافة العربية الإسلامية[(١)]، مما عطّل كافة القدرات الذّهنية والاجتماعية. فبرغم الادّعاءات التي تردِّد بين الكتّاب السلفيين، كون الإسلام المدَّعى تمثيله والنطق باسمه، هو دين عقلاني، فالحقيقة أن من نصّبوا أنفسهم لتمثيله، مفرِغين الساحة إلاّ ممن ساندهم وشايعهم، ليسوا عقلانيين. وهنا حدثت المغالطة من خلال الامتزاج بين روح الإسلام، كدين تحرُّر في أبعاده النظرية والعملية، وبين مدّعي تمثيل المعقولية الإسلامية. وبالتالي ليس غريباً أن تغدو العقلانية الإسلامية مصبوغة بوعي وإدراك الكاتب أو المفكّر بهذا النحو.

ولذلك نجد أوغل التقسيمات للمعرفة في تفريعها إلى نقليّة وعقليّة، حيث لا يفتأ الضرب الثّاني فيها أن يتحوّل إلى تابع وهامش يشرح ويبرّر الأوّل، فيفقد العقل أصالته، ويغدو ملجَماً عن طرح تساؤلاته بشأن ما سمّي بالمعرفة النّقلية. وكانت لشرّاح المعرفة النّقلية ـ أصحاب التفاسير ومدوّنات الحديث ـ الهيمنة والسّلطة في تحديد الصّواب والضّلال. من هنا وجبَ ولوج مدخل التصحيح إلى هذه الثنائية التي ترزح تحت هيمنتها المعرفة الإسلامية، لإعادة الاتزان للوعي عبر القراءة الصائبة.

٥ ـ إشكالية تحديث الفقه الإسلامي

سنحاول تناول المسألة من خلال نماذج من التحدّيات التي تواجه الفقيه، مؤمنين فيها بأن الإسلام أرحب من إدراك الفقيه، كونه أطروحة رؤيوية وعقدية فيها من الاستعداد الكثير للانخراط والحضور في السّاحة الاجتماعية. فحتى الحقبة الحديثة،

---

(١) انظر كتابه: **اغتيال العقل**، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٧.

يمكن تحديد مراكز فكرية ودينية بارزة خلّفتها مسيرة التراكم داخل العالم الإسلامي وهي: مركز النّجف، مركز الأزهر، ومركز الزيتونة، ومركز القرويين.

وهذه المراكز على عظمة إرثها ودورها، سواء في ما أنتجته من أنماط وعي ديني وثقافي، أو في ما خاضته من صدّ لمختلف مظاهر الاجتياح التي هدّدت هويّة الأمّة، باتت من دون تلك المهمة السالفة. فبين جدل الاندراس والانتظار للمراكز التقليدية، نجح ريع الطّفرة البترولية، داخل بلدان الخليج أساساً، في خلق قطبية دينيّة مصطَنعة، التأمت عناصرها من كفاءات وافدة من أقطار مختلفة، ومن مرجعيات مذهبية متنوّعة. وبقوّة الإغواء والإغراء الماليين استطاعت تلك القطبية المستجدّة تدجين تلك الكفاءات وحشدها داخل مجامع فقهية ذات صبغة عالمية، وصهرها ضمن خطاب ديني موحّد؛ خطاب ما كان ينطلق نحته من جدل الفقيه مع واقعه بل من رهان على مصالحه ومنافعه، ولذلك كانت قائمة الفقهاء الذين فتنتهم نعمة البترول طويلة وممتدّة من المشرق إلى المغرب. وفي ظلّ هذا التكتّل المصلحي، المشروط بشرط تطويع الخطاب الدّيني إلى المراد السلطوي، برز جهابذة ونحارير، كان نجمها الفقيه المروَّض والمؤطَّر.

فإحدى الإشكاليات العويصة التي باتت تواجه الإسلام الرّاهن، تتمثّل في هيمنة طبقة متنفّذة ناطقة بالوعي نفسه، بفعل مغانم المنفعة التي توحّدها، وهي جادّة في ترسيخ ذلك النهج في عصر يعرف تحوّلات عميقة. والبيّن أن الاقتراب من هذه الدائرة يكشف عن غرقها في الالتهام المدرسي للنصّ الدّيني وعدم سعيها لتحويل المسألة المعروضة إلى مادة قابلة للتحليل والفهم. وقد يُطرح التساؤل لدى البعض: لِمَ ينتفي الالتزام بفهم التحوّلات التاريخية التي تعيشها المجتمعات الإسلامية والمجتمعات التي تتواجد فيها جماعات مسلمة؟ الجلي أن المانع في ذلك عائد إلى أن الفقيه الحالي يتحصّن ويحتمي داخل معرفة منفعة، فتمركز تلك الكوكبة من الفقهاء في بلدان لا تزال في بعضها كتب الفلسفة وعلم النفس وعلم الاجتماع ونظرية النشوء والتطور مُصادَرة كما يُصادر الأفيون، بما يمكن أن تُدخله تلك المقاربات المغايرة من معادلات سلطوية معرفية مستجدّة.

ففي الجامعة الزيتونية مثلاً، ومع أساتذة العلوم الشرعية الذين تربط جلّهم صلات منفعة بالقطب الخليجي (الفترة ما بين عامَيْ ١٩٨٠ و١٩٩٥). كنّا طلاباً نرتاد صنفين من التكوين والتعليم، أحدهما يمتح من العلوم الشرعية وثانيهما من العلوم الإنسانية. كنّا نلاحظ الهوة التي انحدر إليها شيوخنا، ونراقب عن قرب تهاويهم حتى أصبحوا لا يرون في العلوم الحديثة إلا وساوس شيطان مارق. فكنا نلاقي عنتاً في التواصل معهم،

برغم إيماننا بالقوة الوجودية والفكرية الكامنة في فلسفة الإسلام، التي نشترك فيها معهم ولا نتمثّلها على شاكلتهم، فقد كنّا نتطلّع إلى الانخراط في قضايا عصرنا وتحوّلاته، التي كانت عند معظم مدرّسينا انحرافاً وابتداعاً. كنا ندرك ما تلاقيه فتاوى هذا الصنف من نفور داخل المجتمعات الصادرة عنها، من جرّاء تحالفها الفوقي السّلطاني لا التحتي الشعبي، ناهيك عمّا يشهده فكرها من اغتراب إذا ما حاول العبور إلى ما وراء البحار، بكافة حمولته وأدواته المعهودة.

ففي مؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدّولي، الذي عُقدت دورته في المنامة بدولة البحرين سنة ٢٠٠٠، تم التعرّض لمسألتين على صلة بحديثنا هنا، سنعيد النظر فيهما، مستعرضين مسؤولية الفقيه في المجتمع اليوم. جاء في الورقة المخصصة للحداثة وموقف الفقه منها ما يلي: «وبعد اطّلاع مجلس المجمع على الأبحاث المقدّمة بخصوص موضوع "الإسلام في مواجهة الحداثة الشاملة" وفي ضوء المناقشات التي وجّهت إلى خطورة هذا الموضوع، وكشفت وأوضحت حقيقة الحداثة بأنها مذهب فكري جديد، يقوم على تأليه العقل، ورفض الغيب، وإنكار الوحي، وهدم كلّ موروث يتعلّق بالمعتقدات والقيم والأخلاق. وأن أهمّ خصائصها عند أصحابها:

- الاعتماد المطلق على العقل والاقتصار على معطيات العلم التجريبي، بعيداً عن العقيدة الإسلامية الصحيحة.

- الفصل التام بين الدّين وسائر المؤسّسات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والخيرية، وبذلك تلتقي مع العَلمانية.

لذا قرّر المجمع ما يلي:

أوّلاً: الحداثة بالمفهوم المنوّه به مذهب إلحادي يأباه اللّه ورسوله والمؤمنون، لمناقضته الإسلام في أصوله ومبادئه، مهما تلبّست بمظاهر الغيرة على الإسلام ودعوى تجديده.

ثانياً: إن في قواعد الإسلام وخصائص شريعته ما يفي بحاجة البشرية في كلّ زمان ومكان من حيث انبنائه على ثوابت يقينية لا تستقيم الحياة الإنسانية إلاّ بدوام وجودها، ومتغيّرات تكفل التقدّم والتطوّر وتستوعب كلّ جديد صالح من خلال الاجتهاد المنضبط المعتمد على مصادر التشريع المتنوّعة».

ليست هذه الفتاوى مستجدّة في تاريخ الفكر الإسلامي، وهي تذكّر بقول الشاعر:

حنيناك دين اللّه بتّ ممزّقاً تُصان بمعتوه وتُزرى بملحد

فلعل أشهر تلك الفتاوى الشبيهة فتوى ابن الصلاح (ت ٦٤٣هـ/ ١٢٤٥م)

الشهيرة المتلخّصة في قوله: "من تمنطق فقد تزندق" بشأن الفلسفة والفكر الحرّ. والغريب أن هذا الخطّ ما زال جاثماً على عقل الأمّة وروحها، يعيقها عن أي انطلاقة باتجاه التحرّر الفكري والرقيّ الاجتماعي. وقد يتساءل الفرد أمام مبرّرات انجذاب كتل هائلة من المسلمين إلى فكر اللاّمنطق واللاّمعقول وإلى الخطاب الدّيني البائس، الذي ما أنزل اللّه به من سلطان، وإدارة الظهر لأي خطاب رشيد يتلمّس الإجابة بعيداً عن التمجيد المنافق للعامّة، الذي أصبح اليوم أسلوباً متبعاً لاستمالتها، ابتدعته آليات الصراعات الحزبية والتدافع الانتخابي النفعي. أذهب إلى أن جموعاً غفيرة يبقى وعيها محكوماً باللاّمعقول أكثر من احتكامه إلى المعقول، بفعل تراكمات ومؤثّرات متنوّعة جعلتها مفتقرة لتربية واقتدار هي أحوج ما تكون إليهما اليوم. ففي ظلّ هذا الواقع الذي افتقدت فيه الأمّة ملكة التمييز، استُغِل ذلك الوهن من طرف بعض الأطراف لتتلاعب بروحها الدّينية، حتى وُفّقت في تكثيف الرّهاب الدّيني لديها مما أوقعها في أسرها ورهن تسييرها.

يدعو السياق إلى السؤال: كيف نشأت خصومة الفقيه مع الحداثة؟ تُعدّ الحداثةَ في الذهنية الحرّة، وليس في أوساط الغرب كما يروّج، بكافة دلالاتها الفكرية والإبداعية والحضارية من المفاخر التي يتطلّع البشر لإجلالها، إلى جنب الديمقراطية والحرّية. فلمن يفتي الفقيه بدناسة الحداثة!؟ وبالقدر نفسه نجد الأمر يختلط على الفقيه في ما يتعلّق بالعَلمانية، إذ هناك حالة فزع تصيبه من هذا المفهوم بسبب ما حصل لديه من خلط مسبق بشأنه. فالفقيه يفتي بأن العَلمانية نظام كفر وحرام وما شابه ذلك، ولا يدرك أن هذه المبدأ حمى المسلم في الغرب، وربما في كنفه، إن لم نقل بالمؤكّد، حقق الإسلام موطىء قدم له في الغرب. فإذا ما كانت العَلمانية رفعاً للحواجز والمعوقات، من أجل حرية غير مشروطة للإنسان، والإسلام بدوره مسعى لبناء الإنسان الفاضل والحرّ، بكل أبعاده الرّوحية والاجتماعية، فإنّه من هذا الجانب واستناداً إلى هذا المبدأ يتعايش الإسلام ويلتقي مع العَلمانية، وإن تغاير معها في فلسفتها الشاملة، ويتناقض مع الدّولة الدّينية وإن شُبِّه أنه يتماثل معها في سياستها.

يكشف تاريخ المذاهب الفقهية أن الفقيه كان شديد الالتصاق بالواقع يلبي متطلّباته ويجاري تحوّلاته، ولذلك أتت جلّ فتاوى الفقهاء إجابات عن مشاغل اجتماعية دينية، غير أن فقيه اليوم غدا أكثر الناس انزواءً وانعزالاً، حتى شاعت سخرية ظاهرة وباطنة من المنشغل بالمسائل الدّينية. وقد اتخذت هذا الموقف شرائح واسعة، ليس بفعل مؤامرة كما يذهب البعض، بل من جرّاء الموضع الذي حشر الفقيه نفسه فيه. كان

الأستاذ حسين أحمد أمين في كتابه: **دليل المسلم الحزين إلى مقتضى السلوك في القرن العشرين**، قد أفاض في شرحه عن خروج الفقيه من المجتمع وتشبّثه بالوهم للحفاظ على الدور نفسه والسلطة الرّمزية المعهودة التي ولّت[1].

٦ ـ العقلانيّة وإصلاح الفكر الدّيني

تتحكّم عوامل عدّة في جعل قدر الإصلاح الحضاري في العالم الإسلامي يمر عبر ترتيب عقله الدّيني، لذلك جاءت محاولات البعث السالفة، التي تجاوزت تجديد أدوات النظر، تهويمات متسرّعة وسطحية. فكما يبدو، على مدى القرنين الماضيين ما انقطعت مساعي الإصلاح، حيث تكررت المحاولات، ولكنها عجزت في مجملها عن بلوغ المراد ورافقها تعذّر صياغة فعلية للإصلاح. لذلك يبقى سؤال الدكتور حسن سعيد جالو: «لماذا نجحت حركة الإصلاح الدّينية في الغرب وفشلت في البلدان الإسلامية؟» إشكالياً وجوهرياً، من حيث رصده وإثارته للخلل الدّاخلي في حركات الإصلاح. ففي كلّ أصقاع العالم الإسلامي جرى حديث عن الإصلاح، إن لم نقل حديث عن إصلاحات متعدّدة ومتنوّعة. والحقّ أنها أشباه إصلاحات، لافتقاد المفهوم إجرائياً وخوائه من محتواه ومعناه فيها، لكون العملية لا ينتجها عقل خامل مكبّل، أو عقل إيديولوجي ادّعائي يمتهن الدعاية والاستعلاء الزائفين.

لقد عمّقت لديّ دراسة الدّكتور حسن سعيد جالو ـ المعنونة بالسؤال المذكور آنفاً ـ والمنشورة في مجلّة **الحياة الثقافية** التونسية[2]، التساؤلات الحرجة والمقلقة في الآن، التي تتعلّق بمسبّبات تعذّر الإصلاح في المجتمعات الإسلامية ومعوقاته المتنوّعة. فالجلي أن المسلمين يقرّون في مجملهم بتردّيهم الحضاري، ولكنهم يعجزون في الآن عينه عن صياغة مسلك ينفضون به تخلّفهم، باستثناء قلّة من المهووسين منهم ترى غير ذلك وتتوهّم أنها على سواء السّبيل. فالعالم الإسلامي يفتّش عن نهضته الغائبة، والأمر متجلّ في خطابات ساسته وفي توتّر مفكّريه، بيْد أن التعامل مع تراثه الفكري ومع واقعه الاجتماعي بنظرة فاحصة، تُلغى منها وتُنقّى كافة أبعاد اللاّمعقول هو ما يغيب، حيث الإرادة المتحفزّة لم تصحبها بعد نظرية مفعّلة. فقد طرحت العديد من محاولات التجديد، والإنهاض، والتصحيح، والإصلاح، والإحياء، ولكن واقع النّظر التقليدي

---

(١) راجع فيه فصل "لهذا تدهورت مكانة رجال الدين عند المسلمين"، دار الشروق، ط ٢، بيروت/ القاهرة، ١٩٨٥، ص ١١٠ إلى ١٢٣.

(٢) انظر العدد: ١٤٤، السنة: ٢٨، نيسان/ أفريل ٢٠٠٣، ص ٢٣ ـ ٣١.

المحافظ كان دائماً يحسم المعركة لصالحه، لتعود الحالة إلى ما انطلقت منه. ولذلك يتوجّب التركيز في الأمر على العامل الأساسي المتخفّي الذي يهزم تلك التطلّعات، لتبيّنِ ما الذي افتقدته حركات الإصلاح في البلدان الإسلامية على اختلاف تنوّعاتها.

* مركزية الدّيني في إصلاح الاجتماعي

بدءاً أرى أن العالم الإسلامي في تاريخه الحديث لم تنشأ فيه تحوّلات دينيّة عميقة، لأن أغلب حركاته نسكيّة وسياسية وليست فكرية، مثل الوهابيّة والسنوسيّة والمهديّة والإخوانيّة، وكتل الزيتونة والأزهر والنجف. حتى وإنْ أخفت أغلب تلك الحركات وجهها خلف مسحة حضاريّة جامعة، فإن العملية الإصلاحية، في الحقيقة، أكبر من إمكانياتها وقدراتها. فغالباً ما انحبست تلك الحركات عند القشرة الفوقية للمجتمع، وعجزت عن الغوص في بناه العميقة، التي يبقى الفكر العقلاني وحده القادر على اختراقها وولوجها وتحويرها. فمغامرات الإصلاح التي خاضها العالم الإسلامي لم تولَ فيها عناية بالأساس لضبط الآلة الرئيسية المتحكّمة بالتغيير، ألا وهي عقله، فكان كلّما تحفّز للمراد إلاّ وتطلّع مفتقداً لمنظّم وموجّه داخلي يرسم له العملية في أبعادها ونتائجها وآثارها. ولذلك كانت عمليات الإصلاح، المتعدّدة في التاريخ الإسلامي الحديث، سرعان ما تخبو من دون أن تخلّف أي نتائج تقدّمية، سوى ارتداد وانكماش باتجاه النّواة الجوهرية. من هذا الباب نرى أن حالات الذلّة والإذلال التي يعيشها العالم الإسلامي، هي نتاجات حتمية لعقله المنصدم، بفعل الارتدادات المتكرّرة، وهو يدّعي الإصلاح والصّلاح.

يرى الدّكتور جالو أن حركات الإصلاح بتنوّعاتها، هي حركات استنساخية مستولَد بعضها من بعض، سواء مع عثمان بن فودي الفلاني (ت ١٨٠٧)، في غرب إفريقيا، أو مع الشيخ محمّد بن عبد الوهاب (١٧٠٣ ـ ١٧٩٢) في الجزيرة العربية، أو مع الحركات المهدية والسنوسية والإخوانية، حيث شعارها المركزي الرّجوع إلى السلف. فالتيّارات التي تولّدت عن العديد من تلك الحركات، وعلى تنوّع مشاربها غاب من تأسيساتها البُعد العقلي، كتوجّه مفعّل في النظر الفكري والتحليل الرؤيوي.

تبيِّن المتابعة النقدية لتجارب الإصلاح المختلفة أن العقلانية كانت دائماً العنصر المبعد عن عملية التجديد، والحال أن إبعادها هو المسبّب لانهيار مشاريع الإصلاح وفشلها. وبالمثل برغم تنوّع رجالات الإصلاح في العالم الإسلامي، لم يجرؤ أن ركّز مصلح عملَه على النواة الإشكالية الأساسية، ألا وهي فرز المعقول عن اللاّمعقول من الوعي الدّيني، حتى يتأسّس التحرّر الذهني كنتاج للتحرّر النّظري. فكل الرواد بمجرّد

أن وصلوا إلى ذلك الجوهر التركيبي للدّيني، والعديد منهم طاف به: محمّد عبده، عبدالعزيز الثعالبي، محمّد إقبال... تملّكتهم رهبة من زحزحة تلك الصّخرة الجاثمة، الأمر الذي أثنى عزمهم الذي انطلقوا به بدءاً. فهناك خشية من المعقول وارتياح للاّمعقول شائعان في فهم الدّيني. وإنْ كانت هناك مقاربة للعقلانية فغالباً ما تكون مبنية على المداهنة لا التبنّي المعرفي التأسيسي والمبدئي.

وليست تلك العقلانية منهجاً مستقلاً بذاته، أو نظريّة فلسفية تدرَّس في استقلال تام عن التوظيفات النظرية، بل هي ما يندسّ وينحشر في المقاربة المعرفية لأبواب العلوم المتنوعّة، من تجريح وتعديل وتنقية وفرز وإلغاء وتجاوز، وهكذا يسير الأمر في جميع ميادين العلوم الدّينية واللاّدينية. فلدينا ركام ثقيل من اللاّمعقول في الحديث، وتفسير القرآن، والسّيرة النبوية، والتاريخ الإسلامي، يرزح تحت أسرها عقل المؤمن، والعقبة الكؤود أن هذا اللاّمعقول يتستّر بالخطاب الدّيني، الشرعي النبوي السنّي والمطهّر التابع لآل البيت. ومن هذا التمازج بين الدّيني واللاّمعقول حصلت ورطة العقل الإسلامي، متجلّيةً في المؤمن المساير والمستوعب والمستهلك للدّين المعروض، ولكن في شكله المضاد لشروط الانطلاق الحضاري؛ وبالمثل متجلّية في المتخلّي أو المضاد للدين، الذي بنى وعيه الدّيني على الخطأ الشائع، عبر التنكّر لكلّ ما يمتّ للوعي الدّيني بصلة، سواء أكان صائباً أم زائفاً، لذلك نلحّ على أن حركة التحرير الدّيني في العالم الإسلامي هي حركة عقلانية بالأساس، لكونها الجامعة لشمل المشتّتين.

فغالباً ما يتمّ، في الخطاب الإيماني، السقوط رهن اللاّمعقول عند تناول الإشكاليات الدّينية، ويُبرّر ويُخفى ذلك السقوط بخصوصية الحقل الدّيني وبمنطقه الإعجازي والغيبي. ولنا أن نتصوّر حجم ذلك اللامعقول ـ مثلاً ـ من خلال باب المغازي المبكّرة، وهيمنة التفسير الغيبي على أحداثها ونتائجها حتى اليوم، الذي يُحشر فيها العجائبي قسراً، ولا يسعى في تبنّي منطق الحسابات الدقيقة التي كان الرسول الكريم يؤسّس عليها أفعاله وأعماله. فليس هناك عجز عن إنتاج تأويل مستجدّ للنصوص قادر على استيعاب تحوّلات الاجتماع، ولكن هناك خشية أخروية محشرية تستبدّ بالمخيال الإسلامي تمنع أي مستجدّ فيه، تشبه ذنب الخطيئة الأزليّة التي استحكمت بالمخيّلة المسيحيّة القروسطية، ولحظة يتحرّر الوعي الإسلامي من براثن هذه الخطيئة سيستعيد اعتداله التاريخي. فكلّ النّظم الدّينية، ولمحورية البُعد الغيبي القائمة عليه، تنتج من داخلها تلك الرّهبة الأخروية، التي في حال عدم السيطرة عليها تعطّل فيها حركتها التاريخية الاجتماعية، لتتحوّل لديها إلى منسك طبيعي في الخطأ:

«إنا وجدنا آباءنا على أمّة وإنا على آثارهم مهتدون»[١]، «بل نتّبع ما ألفينا عليه آباءنا أولَوْ كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون»[٢]. لذلك يبقى العمل مرتهناً في اقتدار حركات التحوّل الفكري لاكتشاف فلسفة الانطلاقة الحضارية المستجدّة، التي مثّلت فيها اليهودية والمسيحية والإسلام سابقاً، ذلك الانبعاث الحضاري المستجدّ والمستديم، الذي تلخّصت قاعدته في قول السيّد المسيح: «ما جئت لأنقض الناموس بل لأكمّل»[٣].

* الصّحوة والوعي الذاتي للنصّ

السائد أن المؤمنين يفهمون دينهم متمثّلاً في قرآنهم ونبيّهم وتاريخهم بالأساس، وهذا المثلّث يتمّ إدراكه بوعي سلفهم، والحريّ أن يتحرّر الناس من وعي الغير ليدشّنوا وعي الذات، ها هنا التحوّل الجذري المنتظر في المجتمعات الإسلامية. فالعقل الأعدل توزّعاً بين الناس، وفق المقولة الديكارتية، ينبغي أن يتولّى مهمّة التفسير والتأويل الذاتي لدى الفرد المؤمن والجمع المسلم. فمنذ الوقت الذي تمّ فيه ضبط شروط النظر المعرفية الدّينية وتأبيدها، كان اغتيال العقل الإسلامي وعزله في يد قلّة محتكرة. لذلك فإن الملحمة المصيرية لتحرير النص إنما تكمن في إلغاء وصاية النظر عليه، ففي اللّحظة التي ينتج فيها الوعي الدّيني فهمه لواقعه ولتراثه، حينها يتمّ تصحيح وتدشين العلاقة الأصيلة بالدّين، لأن الأزمات المختلفة التي يعيشها، والمتشظّية عن مآزق الفكر الدّيني، تحتاج إلى تصحيح يمسّ بالأساس آلة التعامل مع الدّين.

فما نسمعه عن المجامع الفقهية وتجمّعات العلماء والفقهاء، التي عجزت عن إخراج الأمة من أزمتها هي استمرار خفي لمؤامرة احتكار الوعي، المضاد لتحويل الرأسمال الدّيني من السيطرة الفئوية إلى التوزيع العام. وهنا ألتقي مع حسن سعيد جالو لمّا محْوَر حركة الإصلاح الدّيني في الغرب حول ترجمة الكتاب المقدّس إلى اللّسان الألماني، بغرض إعادة استثماره المباشر المنعتق من أيّ وصاية، التي يلخّصها بقوله: «لا وصاية من اللّه على أحد، بل كلّ إنسان بإمكانه الاتصال باللّه لقيمته وإخلاصه فقط، وهو بذاته لا يحتاج لمن يلقّنه الكتاب المقدّس، ولذلك كان من حقّه أن يترجم إليه بلغته الأم... فهذا الأمر كان حاسماً، إذ بفضله تبدّل الناس غير الناس والأرض غير الأرض، فقد أدخِل المجتمع الأوروبي بذلك في حركية لم يسبق لها مثيل من قبل...».

---

(١) سورة الزخرف: الآية ٢٢.
(٢) سورة البقرة: الآية ١٧٠.
(٣) إنجيل متى ٥: ١٧.

وهنا دبّ التحرّر الفعلي في العقل المسيحي، وانعتق من هيمنة الاحتكار الوعيوي الكاثوليكي الآسر، الذي أوصل المجتمعات إلى منتهى تكلُسها، في ما يشبه إلى حدّ مّا ما عليه العالم الإسلامي في الراهن الحالي، لولا بهرج التكنولوجيا الجاهزة المستوردة فيه والحداثة العابرة الوافدة إليه، الذي لخّصه الرّاحل نزار قباني في قوله: «قد لبسنا قشرة الحضارة والرّوح جاهلية».

لذلك نرى أن لا إصلاح دينياً في غياب تحرير النّصوص المقدّسة، ولا تحرير لتلك النصوص بدون قراءة عقلية وفية للحظتها التاريخية. ومن هذا المدخل نرتئي ونقدّر محورية دور المثقّف، الذي عادة ما يتّهِم السياسيَّ بتعطيل الإصلاح، والحال أن إمكانيات الاقتدار التي بيديه (= المثقّف)، مهما تمّ التقليل منها في ظلّ إمكانيات الظرف الحالي، تبقى الحاسمة في العملية، ولكن مثقّفنا تربى على تبرير وهنه وإلقاء تبعته على عاتق غيره.

لقد شاعت خلال العقود الأخيرة في الخطاب الدّيني عبارة **الصّحوة**، للتعبير عما دبّ من طارئ مستجدّ، وهيمنت الرؤية العاطفية في تقدير هذا التحوّل الاجتماعي والتبشير به. ساد هاجس عام دفع للالتحام بالدّين، غالباً ما كان مفعماً بالعواطف وخلا من أي رصانة تتحكّم بالشّعور الدّيني. فكان العديد ممن سلك هذا المسار واقعاً في أسر العدوى الدّينية الجارفة، التي أوصلت البعض إلى حدود استهلاك خانقة للـ"بضاعة الدّينية"، عادة ما خلّفت تخمة غير صحّية، أخلّت بالاعتدال الصحّي في شخصية الفرد. والواقع أن الصّحوة الحقّة تمرّ عبر بوّابة الاستهلاك الدّيني المتّزن، الذي تكون القيادة والموازنة فيه للعقل لا للعواطف. لذلك أتت الصّحوة تكراراً للوعي الدّيني السالف، ولم تنتج وعيها وفهمها للأحداث والوقائع والتاريخ، فانتشر خطاب العواطف الجيّاشة بين رجالاتها، الذين سعوا جاهدين إلى شرعنة اللاّتاريخي، وهو مأزق لطالما هدَر فيه الفرد المؤمن طاقته عن لاوعي للمدافعة عمّا بَطُل.

فقد ساد في ما عُرف بـ"الصّحوة الإسلامية" انتشار مقولة العودة إلى الدين، التي يظهر الوعي الدّيني فيها جوهراً مستقلاً عن الفرد الفيزيقي، الذي يقدِّر اعتداله خطأً، بالارتجاع والغوص في الطّقوس والتراتيل والأذكار والتزيي، كلّما تم إحياء للمقدّس. هذا الوعي التبسيطي والاختزالي ما زال مهيمنا على الوعي بالرّسالة الحضارية للدين، التي ما لم تتحوّل فيها حياة الفرد إلى امتزاج وجودي وكياني بالدّين، "قرآناً يمشي في الأسواق"، فإن الرسالة الحضارية له تبقى متمنّعة، لتحضر القشور الطقوسية.

فما زال العديدون يتصورون التجديد عملاً ملحميّاً يحدثه فردٌ بناء على ما أُثر: «يبعث اللّه على رأس كلّ مئة سنة إلى هذه الأمّة من يجدّد لها دينها»، ولا يُفهم

التجديد على أنه حالة تطور إنشائية في العقل الجمعي، تخرُج به من ضيق محدّد في رؤية الكون والوجود، إلى سعة تستوعب مستجدّات الحاضر ومتطلّبات الآتي. فقد ضجّ التاريخ الإسلامي الحديث بالحركات "المسيحانية"، حتى إن شبطاي زئيفي، الذي هزّ العالم اليهودي من تركيا إلى شمال إفريقيا خلال العام ١٦٦٥، ما انفكّ يتكرّر باستمرار في بلاد الإسلام، ولكن مسيحانيته ووعوده تتهاوى كلّ مرّة لتخلّف انطواء على النّواة اللاّهوتية، تبقى في انتظار مسيح (مِشْيا) مستجد يكرّر عملية التفجير الدائرية. فداخل تراكمات ذلك التكرار التاريخي، صار تعالي الأنا الجماعية مطلباً ملحّاً لتجاوز الهياج المسيحاني وبناء وعي العقل بشروطه. والاجتماع الإسلامي عرف من تكرّر الهياج المسيحاني ما أوصله إلى إدراك مستلزمات المرحلة المستجدّة برغم العتمة القوية الحالية التي تخيّم على سمائه.

فالتيّارات التي تُنسَب إلى الصّحوة، الجلي فيها افتقادها للنظر النقدي عند تعاملها مع الحدث التاريخي الإسلامي، حيث يتأسطر الواقع معها بكافة أحداثه ويتحوّل إلى ملحمة عجائبية تتجاوز الإدراك الموضوعي، تتطلّب "جيمس فريزر" مسلماً يتولى فصل السحري عن الدّيني فيها. لقد منعت هذه الإمّعية العلمية تلك التيّارات من فهم التاريخ، الذي انسحب على تقليص اقتدارها على التحكّم بالاجتماع السائد. فتجد الكثير من المنتسبين إليها لا يفرّقون بين المرأة في الإسلام، وفق نصوصه التأسيسية وطروحاته النّظرية، وبين المرأة في التاريخ الإسلامي التي عانت انكباباً على وجهها ما زالت ترزح تحت ثقله حتى اليوم. فالفقه الذكوري الذي ليس للفقه النسوي فيه نصيب ـ أقصد المُنتج من الأنثى وليس المدوّن عنها ـ ما زال يواصل الفقيه إنتاجه بالنيابة عنها دونما وعي بتحوّلات التاريخ، برغم أن الإسلام كان إحدى المحاولات في ما يتعلّق بالعرب أساساً، لتخفيف الغلو الذّكوري لديهم، بصوته المدوّي: «وإذا الموؤودة سُئلت. بأي ذنب قُتلت»[1] وما تبعه وما لحقه من إصلاحات للكيان الداخلي للفرد باتجاه الاتزان والاعتدال. كما تجد كثيرين أيضاً ممن يتحدثّون عن أهل الذمّة، وبالقدر نفسه يمزجون بين الخطاب التأسيسي والواقع الاجتماعي، ليتوارى ويندثر، حتى التجاوز الذي عرفه المسلمون أنفسهم من الكسرويات المحلّية.

فالفكر الذي يمثّل الصّحوة لا يمتلك الشجاعة الفقهية لنسج حلول وإحداث مخارج إلى مسائل اجتماعية عدّة، الأمر الذي تركه عاجزاً أمام مواجهة العقبات المتراكمة: المسألة النّسوية وأبعادها الشرعية والاجتماعية، مسألة الغيرية العقدية

---

(١) سورة التكوير: الآيتان ٨ ـ ٩.

والإيديولوجية، المسألة المنكحية بين الجنسين... فلو أخذنا هذه الأخيرة لرأينا الشبيبة تتلظّى من الحرمان الجنسي، الأمر الذي يجعلها تتنكّر لهذه التضييقات المانعة الكابتة وتشرئبّ أفكارها وأهواؤها قسراً إلى حضارات أخرى، ولذلك يبقى العالم الإسلامي في حاجة إلى ثورة منكحية إسلامية يدفن فيها الكبت والزجر الجنسيين، ليبنى التواصل على فطريته ويسره البدئي. وفقه المجامع الفقهية الحالية، من خلال تغييبه لهذه المسائل الجوهرية، يقف في صفّ الكبت والزّجر لا في صف التحرّر. ولكن لإبعاد تهمة الاغتراب عنه تراه يتسابق في إصدار فتاوى في غاية التقدّم تتعلّق بأطفال الأنابيب والاستنساخ وتحوير الجينات، وهي من أعلى وأدق التطوّرات البيولوجية، التي يفصل العالم الإسلامي عنها بوناً شاسعاً. وحري بالفقيه الأصيل الذي جاء فيه قوله تعالى: «فلولا نفر من كلّ فرقة منهم طائفة ليتفقّهوا في الدّين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم»[1]، أن يعالج المسائل الأساسية التي تتناول الإشباعات الطبيعية والأوضاع المعيشية، لا أن يوهم نفسه بملاحقة التطوّر وهو يعيش على إنتاجات غيره الحضارية.

كما أن هناك مزجاً كبيراً في الوعي الدّيني بين المعقول واللامعقول، وعادة ما يسوّى بينهما باعتبارهما يتفرّعان عن مكوّن واحد. وقد ساهم هذا التمازج بين المكوّنَين في حشر تاريخية النقد الدّيني، أو بعبارة أدقّ تاريخية نقد الوعي بالدّيني، ضمن باب الزندقة، حتى تحوّل فيه كلّ فكر مستنير إلى فكر فتنة، فهُشِّمت رؤوس عدة في التاريخ الإسلامي الماضي والحالي بتعلّة هذا المنع الإيديولوجي المرعب. وبالتالي، تبقى الورطة التي يعيشها الفكر الدّيني التقليدي أنه فكر يعيش الأزمة وينفي تواجد الأزمة، ومن فرط تماهيه مع ما سلف يدشّن باستمرار جنّته الاجتماعية في البدء، حتى إنه لا يحقق مدينته الفاضلة التصوّرية إلا من خلال مخياله. فما ميّز الفكر الإسلامي خلال القرنين الأخيرين، الولاء العاطفي للدّيني، ومن الخطأ أن يتواصل التعامل مع ذلك التراث بالمنطق نفسه وبالأدوات نفسها، لما تمثّله العملية من اغتيال للعقل الإسلامي من داخله. فحتى في مدارس ومعاهد وكلّيات العالم الإسلامي، الدّينية منها والمدنية، لا تجد هناك بيداغوجيا دينية تتعلّق بالنظر في الدّين، يخاطب فيها عقل الإنسان ربه، بل هناك كائن مرتجف يتلظّى رهبة أمام اللّه. من هنا وجَب تصحيح العلاقة في إرساء الوعي باللّه على المعرفة الرشيدة والقطع مع الرّهبة الصبيانية. وبالمثل لا يزال التعرّض للصلاة، في باب فقه العبادات، محظوراً كونها عماد الدين ومفتاح الجنة، ولا تُتناول بكونها علاقة تحرّر كلية باتجاه الأزلي، حيث ما فتئ الوعي

---

(١) سورة التوبة: الآية ١٢٢.

بالاستهلاك على بدائيته الأولى. ولعل الدافع إلى مواصلة ذلك التمثّل من التعامل البرّي البدائي موانعَ القداسة التي شيّدها الوعي المنهزم، التي يصوِّر فيها العقلُ الواهنُ الرهبة من الأسطورة خشية من اللّه، مما منع العقل من الوعي بذاته وفق شروط عصره المعرفية، حتى انحبس الفكر داخل وعي ديني طفولي صدّ عن أي انطلاقة حضارية.

ولقائل أن يقول: لِمَ يتعذّر على الفكر الدّيني الخروج مما دُوِّن سالفاً؟ فهل أن ما صيغ قد بُلِغ فيه المنتهى، ولم يبق للخلف ما يضيفون كما هو شائع، أم المسألة تعود إلى أن العقل تمّت إماتة كافة القدرات الإبداعية فيه؟ ففي الحقبة التاريخية الحديثة، يكاد قطاع المقدّس في العالم الإسلامي، السليم منه والمشوَّه، يستوعب كافة الأنشطة الاجتماعية، وبرغم ذلك هناك إلغاء للوعي به من دائرة النظر. لذلك ما يحتاجه المسلم اليوم منهجاً مستجدّاً في علاقة الإنسان بالقرآن، وفي علاقة المؤمن باللاّمؤمن، يمتدّ إلى حدود علم اجتماع اللاّتدين وفق قول غابرييل لوبرا. فهناك ورشتان لإحداث التجديد الإسلامي، ولن يتيسّر ذلك إلا بفتح العمل فيهما من دون أي تأثيم، **الأولى**: ورشة التفسير التاريخي للنص القرآني، ونعني به خروج التّفسير من اللامعقول إلى المعقول عبر معانقة المناهج الحديثة، التي تُتبَع بالتنقية الأسطورية للمقول النبوي لمعاودة الاستهلاك بشكل صائب وتاريخي؛ **والثانية**: ورشة إحياء تكريم الإنسان الذي يعلو فوق الأردية الثقافية والأقبية العقدية التي أُسكِن فيها، التي من شأنها أن تخرج الرّسالة الإسلامية من الضّيق الذي حشِرت فيه إلى مداها الإنساني الرّحب. وهذان الصّنوان كفيلان بإخراج العقل الإسلامي من ورطته المزمنة.

فطريق الإصلاح الدّيني يمر عبر علمَوَة الفهم الديني، يعانق فيها النظر العلمي النصَ والممارسةَ والشعيرةَ. فلو أخذنا مثلاً شهر رمضان، وتتبّعنا الخطاب الدّيني الحالي المقارب لهذا الشهر الكريم لتبيّنا دورانه حول الضبط النسكي والشعائري، من حيث شروط أدائه، وشروط وجوبه، وشمائله، وبركاته. وهي استهلاكات تكرارية في الوعي الإسلامي، غاب منها عن ذهن الفرد وعيه الحق بذلك الشهر. فالمسلم يعيش تلك الشعيرة في انفصال تام عن تحوّلات العقل البشري، وفي غربة بيِّنة عن التطوّر التاريخي الحاصل. لذلك يغيب التقدير اقتصادياً لشهر رمضان، من حيث أثره على الأداء المهني وعلى الإنتاجية، ومن حيث كبحه لجماح الجريمة، ومن حيث أثره على تدفّق المشاعر وغيرها من المسائل ذات الصلة. ولا تجد في الكلّيات الدّينية المغتربة، ولا في الكلّيات الاقتصادية والاجتماعية المنفصلة عن اجتماعها، دراسات تتناول البعد الاقتصادي أو الاجتماعي أو النفسي لشهر الصيام، من حيث الاستهلاك والانتاج والأثر، من خلال إحصائيات وبيانات مضبوطة. وحتى ما يُسمّى بالفكر الحداثي فله

وعي لاحداثي بالدّين، إذ إن أعلى أشكال نضج تعامله معه إلغاؤه وإبعاده إلى زاوية شخصية منعزلة في قعر الذات، بتعلاّت العَلمنة الواهية، الرّافعة لشعار "الدّين للَّه والوطن للجميع". والحق أن كلا الدّين والوطن للإنسان، فاللَّه لا يسعه وطن ولا يحتاج إلى دين. أو تجده كذلك يتناول الدّين تحت ضروب الاتهام السائد بالإرهاب والأصولية والإقصاء، وهي مقاربة مرضية تستحكم بعقول عدة، لذلك تبقى الناحية الاجتماعية مسألة جوهرية لبناء الإصلاح.

لقد أشار جالو إلى أن الإصلاح مستحيل في مجتمع يحارب بعضه بعضاً، إذ إن الحروب لا تبني ولكنها تدمّر، وأحسن مزيّة للإصلاح الأوروبي ما وضعه من حدّ للعنف بين الدولة والمواطن، وبين المواطن والمواطن، فكلٌّ يدرك حقوقه وواجباته، سمِّ هذا ما شئت، العَلمانية أو غيرها[1]... المهم أن القوم توصّلوا إلى التعايش السلمي والاحترام المتبادل. من هذا الباب يتعذّر تشييد الإصلاح في العالم الإسلامي ورسم مسارات نهضته الحضارية، في غياب مصالحة بين المتنافرين فيه. فهناك تدابر مهلك، لعل أحد أوجهه أن السياسي لا يثق بالمثقّف، بالتالي لا يرخي له عنان الحرية، لتقديره أنه لم يرشد بعد، كون أقصى حالات وعيه أن يبني "حالة معارضة" يتصوّر أنها بنّاءة وإصلاحية وهي بالأحرى شارخة ومنهكة لجسد تلك الدول الضعيفة التي تحتاج إلى تجميع قواها لا إلى تشتيتها.

* هل التيّارات الإسلامية إصلاحية؟

أشار جالو إلى ورطة حقيقية يعيشها العقل الإسلامي متأتية من تسييسه المفرط لإشكالياته ومن اختزاله الطقوسي الجارف، الذي يخنق مفاهيمه الكبرى ومقاصده العليا. فالتيّار السياسي لخّص المسألة في شكل الحكم، ولم يتجاوزها إلى الجوهر، ألا وهو المساهمة في تلمّس الطريق نحو الإصلاح الشامل، المستند إلى فهم مستجدّ للنصوص التأسيسية وإلى استيعاب واع للأرضية الاجتماعية... ولذلك تراه يتحايل على الناس في تلميع بعض القضايا التي تنسب إلى الدّين، وهي قاتمة في التاريخ الإسلامي المعاصر. . مثل قضية المرأة وحقوق الإنسان. وأما التيّار الطقوسي فتتلخّص أزمة الأمّة لديه في إعادة تجييشها لإقامة العبادات، ظنّاً منه أن ما أصابها من المحن كان نتيجة تهاون فيها. فهذا التيّار يرى الدّين في العبادات، ولو كانت خالية من الفكر النيّر، ولا يراه في السعي الحثيث إلى امتلاك المبادرة وكشف قوانين الكون المحايدة... والغريب

---

(١) د. حسن سعيد جالو، م. س، ص ٢٩.

في هذا التيار أنه لا يقبل أي دعوة تتعلّق بالإصلاح، بل يذهب بعضهم لاعتبار الدعاة إلى إعمال العقل والمنطق في الدّين بمثابة ملاحدة وكفرة.

وتكاد تكون جلّ تيّارات الإسلام السياسي في المجتمعات العربية متفرّعة أو متأثّرة بحركة الإخوان المسلمين، وهي حركة تشكو من ضروب خلل متنوّعة في بنائها التأسيسي، الأمر الذي ورّث مساوئها النظرية للعديد من التيّارات، سواء في التعامل مع الواقع السائد، أو في النّظر إلى الأحزاب الأخرى، أو في الموقف من السّلطات القائمة، أو في مناقشة الفكر الغربي، أو في مقاربتها للحداثة وموقفها من المدارس الفلسفية. فأفقد ذلك الخلل الفكري تلك الحركة، في العديد من المناسبات، اعتدالَها السياسي، مما أوقعها في تصدّع تاريخي، منه ما حصل سابقاً ومنه ما يتواصل حاضراً، بين الأنظمة السياسية القائمة وبين التعبيرات الدّينية الحديثة المتولّدة عن تلك الحركة الأم.

ويمكن القول إن بداية تصدّع العلاقة السياسية مع الأنظمة، عرفت منشأها منذ اغتيال مرشد الجماعة، حسن البنا (١٩٠٦ ـ ١٩٤٩)، وإعلان الحكومة المصرية في ٦ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٤٨ قرارها بحلّ الحركة، وتدعَّم التناقض مع الحقبة الناصرية على إثر خلافات سياسية. يذكر الدكتور عبد اللّه النفيسي، أنه بعد نجاح ثورة يوليو بمصر (١٩٥٢) كانت تربط الإخوان علاقة وطيدة بالضباط الأحرار ولكنّهم رفضوا المشاركة في الوزارة، فقد صرح المرشد العام أنذاك ـ حسن الهضيبي ـ للصحف المصرية قائلاً: «لقد عُرِض علينا الاشتراك في الوزارة ولكنّنا اعتذرنا»، كما تم فصل الشيخ الباقوري من عضوية الإخوان لأنه قبل بالاشتراك في الوزارة[١].

ويواصل النفيسي انتقاده هشاشة الأسس الفكرية التي ميَّزت حركة الإخوان بقوله: «... من يقرأ هذه المهام الضّخمة ويستعرض أسماء وشخوص أعضاء مكتب الإرشاد العام للتنظيم الدّولي للإخوان المسلمين لا يسعه إلا أن يصاب بالإحباط، لأن هذه المهام أكبر بكثير من قدراتهم الذاتية، إذ كيف يتمكّن عضو المكتب من تحديد مواقف الجماعة الفكرية والسياسيّة من كافة الأحداث العالمية وهو بالكاد يقرأ عناوين الجريدة! أمّا القراءة في الاتجاهات الفكرية والتاريخ المعاصر فهذا أمر غير وارد إطلاقاً لأنه وأقولها ببساطة ـ فاقد الشيء لا يعطيه ـ، هذا [هو] الوضع المؤسف في الكفاية والاقتدار الفكري والسياسي في قيادة جماعة الإخوان... والعجيب في الأمر أن بعض أعضاء مكتب الإرشاد العام ذهب مذهباً بعيداً في الرّبط بين التقوى والعلم، فإذا قيل له

(١) **الحركة الإسلامية. أوراق في النقد الذاتي**، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٨٧، ص ٢٤٤.

إن قدراته الفكرية والسياسية محدودة للغاية وأكثر من متواضعة، فكيف سيباشر مهمته في تحديد مواقف الجماعة الفكرية والسياسية من كافة الأحداث العالمية؟ قال: ألم تقرأ قول اللّه: "واتقوا اللّه ويُعلّمكم اللّه[1]!؟»[2].

فالعالم الإسلامي اليوم يعيش أزمة تخلّف تتجلّى في العديد من المظاهر. وبرغم حدة الورطة الواقع فيها هناك تطلّع من داخله إلى إصلاح فكره الدّيني. ولعلّ انتشار هذه الجذوة الأصيلة، وحده القادر على تقويم انحرافات الداخل والردّ على اتّهامات الخارج.

---

(١) سورة البقرة: الآية ٢٨٢.

(٢) م. ن، ص ٢٤٦ ـ ٢٤٧.

الفصل الثاني

الإسلام بين جدل الداخل والخارج

١ ـ نحو رؤية واقعية للإسلام السياسي

تستدعي مخلّفات الآثار والتأثيرات المتنوّعة للإسلام السياسي، ضرورة التشوّف قدماً بشأن مصير هذه الظاهرة المركّبة. فالمؤسف أن الرّصد والترصّد لهذه الظاهرة، من حيث متابعة حاضرها ومستقبلها، يلقى حظوةً واهتماماً في الغرب، غاية التحكّم بها وتوجيهها، أكثر مما يلقاه في الفضاءات العلمية المعنية مباشرة بهذه الظاهرة. فعلى مستوى معرفي تمارس مجمل الأقطار الإسلامية، وخاصة منها العربية، تعامياً وتغافلاً مقصوداً عن هذه الظاهرة، بفعل حساسية الموضوع وتشابكه مع أسئلة محرِجة مختلفة، تتعلّق بالهويّة، والديمقراطية، والعدالة الاجتماعية، وحقوق الإنسان والحريات. وحتى في الحالات التي جرى فيها تدارس هذه الظاهرة، تمّ التناول بغرض مقاومتها، لا بغرض التحليل والنّقد والفهم. فقد كانت مظلّة الرقيب السّلطوي تخيّم على المؤتمرات العلمية، بغاية توجيه أبحاثها ونتائجها نحو المرجو والمراد.

كان على العرب ودائرتهم الأوسع من المسلمين، أساساً من داخل أوطانهم، أن يطرحوا الأسئلة بشأن هذه الظاهرة، ويوفّروا الإجابة اللازمة لها، لكونهم أهل الحقل والعارفين به، ولما يشكّله الموضوع لديهم من تماس وتشابك مع البنية القداسية الجمعية. بيْد أن الواقع بخلاف ذلك، إذ إن الأسئلة والأجوبة، النظرية منها والعملية، تأتي غالباً ذرائعية ومنغمسة في القرار السياسي، وترِد من دوائر غربية تفتقد غالباً لأدنى درجات الإلمام، ناهيك عن الموضوعية والصّدق. إذ بيّنت الأحداث أنه سواء أصاب الإسلام السياسي أم أخطأ، وأجرم في حقّ غيره أم أُجرموا في حقّه، فإن الغرب غير مستعدّ في الرّاهن الحالي لأن يلفظ كلمة حقّ بشأنه. ولذلك ننبّه من مغبّة تحوّل العلوم إلى ضرب من العِرافة، والمعرفة إلى ضرب من الدمغجة التابعة للقاطرة السياسية.

فالأمر يوشك أن يأتي على الأسس التي يريد أن ينبني عليها الثنائي، العلوم والمعارف، بما تعانيه من تزعزع بنيوي، ستحتاج فيه إلى التصحيح والمراجعة والالتزام.

فمخلّفات الانهزام الفكري، الذي تزعزعت على إثره أوتاد الوعي والإدراك العربي الإسلامي، ولّدت قابلية اهتداء واقتداء بالغربي حتى في أبسط ما يتعلّق بتفاصيل الوعي. فالفكر الدّيني البائس، الذي عضدته قطعان متغرّبة عرفتها الأمّة في العقود السالفة، هو وراء ترسيخ هذه الهزيمة النفسية في الضمائر.

يُلاحظ المتابع للأطروحات التفسيرية لظاهرة الإسلام السياسي في عالم اليوم تضارباً بينها في تحديد منشأ هذه الظاهرة، وتبعاً لهذا الاختلاف التأويلي نشأت لغات مختلفة كلّياً بين الرؤى النظرية، كلّ منها يجنح نحو عقدية رؤيوية متصلّبة برغم ادعاءات العقلانية والعلمية. ونحن لن نتابع هذه التفسيرات المتنوّعة بل سنجعل بعضها منطلقاً للحوار لتفهّم واقع الإسلام السّياسي واستشراف مستقبله.

فعلم الاجتماع الغربي المقارب للإسلام السياسي قد حصر نفسه في المتجلّي الظاهري ولم يوسّع من مجاله باتجاه تفهم الزّخم الرّوحي والعقدي والرؤيوي، لحضارة أمّة بأسرها، الذي ينجم عنه الإسلام السياسي. كان على علم الاجتماع الغربي أن يغوص باتجاه جدل الإنسان مع مكوّنات عالمه الرّمزي، ونعني بالأمر أساساً جدل المسلم مع عالمه الثقافي الحضاري، داخل فضاء كوني صار فيه التدجين والتأطير الفكري لعبة للكبار فقط. فمتابعة هذا الجدل هو ما غاب عن السوسيولوجي الغربي، وقد تمّ ذلك تعامياً لا غفلةً، مما جعله يفسّر الأشياء بأزمة تأقلم مع إنتاجات الحداثة وتحوّلاتها، أو برهانات سياسية فوقية. شاع هذا التفسير أساساً في مؤلّفات الفرنسي جيل كيبيل والإيطالي رنزو غولو[(١)]، وسرعان ما ينجلي تهافت هذا التفسير لمن له دراية بالبناء الرمزي والنظري للطرح الحضاري العربي الإسلامي، وبالحراك المجتمعي الذي يدبّ في نسيجه الاجتماعي. تبدو في العملية حملة الرعب والترعيب من الإسلام عموماً، والإسلام السياسي خصوصاً، التي تصطنعها دوائر غربية وتقوم بتصديرها للاستهلاك العالمي شرقاً وغرباً، شبيهة بالحملة التي قادتها الرأسمالية برفقة الكنيسة الكاثوليكية ضد الشيوعية عند بداية ظهورها وتوهّجها.

---

(١) انظر : Gilles Kepel, *La revanche de Dieu*, Paris, Seuil, 1991.

(٢) - *Jihad Expansion et Declin de L'islamisme, Paris*, Gallimard, 2000.

Renzo Guolo, *Avanguardia della fede - Islamismo tra ideologia e politica*, Milano, Guerini e Associati, 1999.

- *Il partito di dio - L'Islam radicale contro l'occidente*, Milano, Guerini e Associati, 1994.

يقابل ذلك التفسيرَ الداخلي للإسلام السياسي لذاته، بوصفه قدراً سماوياً لا حدثاً اجتماعياً، تتحكّم فيه مولّدات وفواعل مختزنة داخل العمران لا خارجه. ذلك أن العارف بأدبيات الإسلام السياسي، بشقّيها السنّي والشيعي، وفسيفساء تفرّعاتهما السائدة والبائدة، يدرك الرّبط الخاطئ أحياناً بين الإسلام السياسي اليوم والإشارات القرآنية التي تلمّح إلى انتصار الدّين الحق، كقوله تعالى: «ونريد أن نمنّ على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين»[1]، أو «هو الذي أرسل رسوله بالهُدى ودين الحق ليُظهره على الدّين كلّه ولو كره المشركون»[2]، وغيرهما من الآيات الشبيهة الموجَّهة بالدلالة التأويلية نفسها، حيث تصير الحركة، أو الحزب، أو الثورة، هي الإسلام بذاته.

أما التأويل الثالث الذي شاع في البلاد العربية، بشأن تفسير نشأة الإسلام السياسي، فيمكن أن نطلق عليه تفسير دحض النقيض بالنقيض، والمتلخّص في كون الإسلام السياسي ما كان ظاهرة اجتماعية طبيعية لبنية حضارية إسلامية، بل ظاهرة مولَّدة ومصطنعة استدعتها موجبات تصارع متقابلة، مثّلت بالنسبة إليها النقيض النظري والقصدي. وتبعاً لهذه الرؤية أُسنِدت فعلة إنشاء الإسلام السياسي إلى أنظمة الحكم المسيطرة ذاتها، وذاع هذا اللّغو التفسيري أساساً في كلّ من مصر وتونس مع السّبعينيات والثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي، حيث عُدّ الإسلام السياسي في الأولى إنتاجاً ساداتياً لمقاومة التيّار الناصري وتدعيم الخطّ الساداتي الجديد، وعُدّ في الثانية إنتاجاً بورقيبياً لتحجيم التيّار اليساري. والأنكى أن هذه الأطروحة في تونس قد روّج لها أساتذة وباحثون في علم الاجتماع والشؤون السياسية مدّعين أن النشأة التي عرفها "الاتجاه الاسلامي" الذي تحوّل لاحقاً إلى "حركة النهضة"، كان الغرض منه مقاومة التيّار اليساري المتصاعد على حدّ تعبيرهم في الجامعة واتحاد الشغل، بما سمحت به السلطة لبراعم الإسلاميين حينذاك بإقامة الدّروس في المساجد وبإنشاء مجلات **المعرفة** و**جوهر الاسلام** و**المجتمع** التي أُتبعت في ما بعد بمجلة **٢١/١٥** التابعة لتيّار اليسار الإسلامي[3].

نمط آخر من التفسير خصّ الجزائر، وهو التفسير الاقتصادي الاجتماعي، ينطلق من أنه بعد أن شهدت الجزائر، عقب الاستقلال، تجربة اشتراكية وهيمنة مطلقة

(١) سورة القصص: الآية ٥.
(٢) سورة الصف: الآية ٩.
(٣) ذهب إلى هذا التفسير محمّد الشرفي في مؤلّفه: **الإسلام والحرّية/ الالتباس التاريخي**، نشر الفنك، الدار البيضاء، ٢٠٠٠، ص ٢١٧ ـ ٢١٩.

للحزب الواحد، في ظلّ رؤسائها المتنوّعين، وغير المختلفين، في فترة وجيزة مقارنة بجيرانها تونس والمغرب، أوصلت البلاد إلى مأزق اجتماعي وانسداد للحرّيات. لم يبقَ أمام استهلاك الاشتراكية والنّفور والرّيبة الكامنتين في الشخصية الجزائرية من الأنماط الغربية المتجلّية في الفرنكوفونية، الوجه الثاني للاستعمار الراحل، سوى الارتماء في أحضان حركات الإسلام السياسي، أملاً في متابعة ترميم الهوية ورصّ صفوف الوحدة الوطنية العربرية (العربية البربرية) على قاعدة إسلامية.

وبنظرة شاملة، يمكن ملاحظة طبيعة اللّحظة التاريخية التي أطلّ فيها روّاد الإسلام السياسي، وهي لحظة أفول وشروق معاً، ونعني بالأمر أفول الاستعمار وشروق التحرير. ولذلك يبدو إسلام الحركات الإسلامية مثقلاً بأوجاع وانجراحات أمّة، فمن جرّاء هذا الشعور المرير تدفّقت اندفاعات من جداول شتى في الضمير افتقدت لحظّة متّزنة. لم تسمح حدّة هذه التوتّرات ولم تترك مجالاً للتأمّل والتبصّر والسير الهادئ، حتى عاد الاستنفار المشاعري الدائم والمتواصل خاصية ملازمة لكلّ مسلم شغله حال الأمّة، فانبرى في حالة أسر عاطفي هوجاء غالباً لم تترك أمامه سوى حلول في غاية المغالاة، ولّدها ارتجاجه اليومي أمام الحدث التاريخي الأكبر الذي يتجلى أمام عينيه، وهو حالة غثاء السيل التي تميّز أمّة تمتد من موريتانيا إلى إندونيسيا، افتقدت فيها لأدنى درجات المهابة والكرامة والمناعة، داخل إذلال دولي تأجّلت فيه كلّ مطالب التسوية المشروعة، في فلسطين والعراق وسبتة ومليلة والفيلبّين وكشمير وبلاد القوقاز.. وغيرها. صارت المشاعر، داخل هذه الأوضاع المأساوية بكلّ حشرجاتها النفسية وتجلّياتها الواقعية، سيّدة توجيه الضمير الجمعي، مما جعل نجوم حركات الإسلام السياسي استجابة شرطية بلغة بافلوف، إن لم نقل ميكانيكية، من جرّاء حالة قهر جمعي.

ولم تكن إعادة تمثّل التاريخ الحضاري الإسلامي داخل هذا التيّار ضمن حركة وعي ونقد واستيعاب، بل حركة غضب في التاريخ على الذات وعلى الغير، ولذلك كانت حركة ضعيفة وخطيرة في الآن نفسه، لأنها لا تملك نفسها عند اجتياش المشاعر، قياساً على أن القوي ليس بالصرعة بل من يملك نفسه عند الغضب. وكلّ مرّة يُستصرَخ ضمير الأمّة الجريح، تجيبه "البروليتاريا الغيبية"، وفق تعبير مطاع صفدي، بخطاب ديني بائس، ظنّت وهماً أنه الترياق الشافي لجمع شمل الأمّة، التي لن تصلح أمرها خطابات العاطفة الهوجاء ولو تمترست بآيات القرآن العصماء، لتصوّر له أن هذه المعركة هي الفاصلة، وأم المعارك التي يتقرّر عليها مصير الجموع ومستقبلها، وإذا بالأمّة تمتص الصّدمات الكارثية التي تحدثها رعونة أبنائها فيها، وتمضي في طريقها لا تبالي بخطابات التهييج التي كلّت منها.

وغالباً بفعل العجز عن استيعاب الدّروس من أحداث التاريخ، تصير رعونة الأبناء قداسات ومنارات، يخيّل أنه يُهتدى بها في اللّيل البهيم، ويؤسطر الحدث والرّمز والكلّ هراء، كما يصوّر الحدثَ التاريخي الفكرُ الخامل. صار الإسلام السياسي، في غضبه المتوجّه باتجاه الذّات تهديداً للسائد السياسي، فتمّ الترويض السّلطوي له في البلاد العربية والإسلامية بأشكال عدّة، من المروحيّة القاصفة إلى الهراوة الصافعة، من حيث المعالجة الأمنية، إلى قطرنته، أي محاولة جعل كل قطر له إسلام خاص به، وتصفية وتنقية كافة قنوات ضخّ المعلومة والخبر والفكرة، طمعاً في تقوية المناعة والحصانة الاجتماعية والوطنية. فقد جرّبوا فيه شتى العقاقير وجرّب معهم شتى المناورات، وبرغم ذلك لم يستوعب الدّرس أي من الطرفين. فضيق الأفق الرؤيوي التاريخي والسياسي، جعل العديد من الحركات الإسلامية تُقدِم على الانتحار السياسي، في تونس، والجزائر، وليبيا، والسّودان، وسوريا، ومصر. ولذلك ذابت الكثير من الحركات الفوضوية لتدعم وتثري تراث الفرق المنقرضة، التي عرفها تاريخ الملل والنحل. وانجر عن ذلك أن ربّى التعامل السلطوي مع إنتاجات الاجتماع السياسي عنفاً مستبطَناً في الفضاء الاجتماعي. فافتقاد السّلطة إلى تعامل عقلاني وتحرّري، سواء مع تراثها أو مع هويتها الحضارية الدّينية، وما صحبه من اختزال للدّين في الإسلام السياسي، جعلها رهينة استراتيجية إصلاحية خاطئة في أحيان عديدة. فكلّما اشتدّ عليها ضغط الإسلام السياسي إلاّ وبادرت بالتشبُّث بتلابيب الإسلام التقليدي المشبَع بالخرافة واللاّمعقول، ظنّا منها أنه ركن الإسلام الأصيل والحليف الدائم لها، وهو بالأحرى عاجز عن كسب أنصار له خارج عتبات التكايا والزوايا أو المساجد المكلّف بها، ناهيك عن تحميله ما لا طاقة له به في اقتحام وعي جمعي ومغازلة ولائه، بدأت تسكنه مقولات الحداثة والحرية والعقلانية، وأخذت تتّسع رقعة أنصاره مع انبلاج صبح كلّ يوم جديد.

فالعالمان العربي والإسلامي يعيشان أزمة حضارية ولكن المشكلة تكمن في عسر تحديد موقع الأزمة، إذ يبقى الأمر متمنّعاً على التشخيص والحصر، وربما هذا من الكوامن التي يتستّر عليها النسق الاجتماعي. أما البلدان التي وُفّق فيها الإسلام السياسي في امتطاء ظهر السّلطة المحدودب، والثّبات فوقه، فقد غيَّرت السياق. يبدو انكماش إيران على تجربتها الإسلامية وتراجعها عن العديد من الأحلام الكبرى والبعيدة التي أتت بها الثورة، وهي طبيعية في كلّ ثورة حتى تصطدم بواقعية الواقع، منبئة عن درس مبين استوعبته إيديولوجيا الحركة الإسلامية في إيران بعد الحرب العراقية ـ الإيرانية، وبعد العزلة المفروضة عليها من دول الأخوة الإسلامية، وبعد الحصار المفروض عليها

من قوى التحكّم بمصير العالم. هذه الصدمة جعلت إيران حاملة إيديولوجيا القوة الإسلامية العالمية سابقاً، تتخلى عن كافة الأماني الزائفة لتتحوّل إلى التصحيح الداخلي والبناء القاعدي بعيداً عن كافة أضغاث أحلام الثورة. ولعل تراكم التجربة في حيز جغرافي محدّد، وتحت سلطة سياسية واحدة، وبين شعب موحّد الخصائص تراثياً ومذهبياً، كون الغالبية العظمى فارسية اللّسان وجعفرية المذهب، كان مفرزاً لصحوة واقعية وقدرة على التحكم في انفلاتات الثورية، حيث أثبتت اقتدارها على انتهاج الرصانة بفعل توحّد كتلة دينية عالمة وكتلة سياسية ناضجة، سمحت بتجنّب الغرق في مستنقعات الحركات الإسلامية الصبيانية، التي أفرزت العجب العجاب في تأويلات الإسلام، أو كذلك في فخاخ التقلّبات السياسية العالمية الظرفية(١).

الخيط الدقيق الفاصل بين أفق الخطاب الدّيني الإسلامي الجوهري، المعبّر عن تطلّع الذّات الإيمانية لإرساء إنسانية الإنسان التامة في الكوني، والمتلخّصة في تأكيد الخطاب القرآني على حتمية انتصار تطلّعات وقيم الإنسان العليا، التي تتحرّر فيها الذات البشرية ذهناً وجسداً من كافة مشدّات التزييف والاغتراب، بشقيه النظري والعملي، لم يصحبه اكتشاف وتطوير، ومن ثمّ تعيين وتنزيل في الاجتماع البشري، من جانب الإسلام الحركاتي الذي طبع القرن السالف. كانت منارات الإسلام البعيدة والعليا جاذبة بصدقها وجلائها، وساحرة بقوّتها، جعلت ورثة الحضارة الإسلامية عرباً وعجماً في حيرة من أمرهم لاقتفاء سبل تحقيق ذلك المنشود. ومع التحوّلات الأخيرة تدخُل الأمّة الإسلامية بأسرها، إلاّ ما رحم ربك، مكرهة لا بإرادتها، أعلى درجات التدجين العولمي القسري، حيث يتنزّل ضغط التاريخ من فوق رأسها وتحت قدميها. والذين حلموا ويحلمون بحوار الحضارات نتمنى لهم أحلاماً لذيذة. أمام هذا الوضع يبقى الخلاص الداخلي من وجهة نظرنا مشروطاً بدمقرطة الحياة السياسية وعقلنة المسارات الفكرية للخروج من هذه العقدة التاريخية التي اختنق فيها الكل الحضاري. فتداعي أمم التحكّم بمصير العالم على الأمّة الإسلامية كان نتاج رخاوة داخلية افتقد فيها الكيان لأبسط مظاهر المناعة، من جرّاء التفريغ والتّدمير المسبقين لخلايا المجتمع البسيطة: الإنسان.

كانت حالة تأخير الديمقراطية وتعطيلها في جلّ البلاد الإسلامية السّبب الأساس

---

(١) بشأن أطوار التجربة الإيرانية، يمكن مراجعة الكتاب القيم لمحمّد خاتمي، **الدين، الحرية والديمقراطية**:

Mohamed Khatami, *Religione, libertà e democrazia*, Prefazione di Luciano Violente, Roma - Bari, Edizione Laterza, 1999.

وراء حالات الغلو في الإسلام السياسي وانزلاقاته نحو العنف. ولم يكن هذا التأخير والتعطيل دائماً قراراً حكومياً داخلياً ولا مطلباً شعبيّاً، بل إيعازاً وتشجيعاً ومساندة من قوى التحكّم العالمي التي تخشى وصول الإسلام السياسي ديمقراطياً إلى سدة السلطة. حتى صارت الحساسيات السياسية الداخلية تعيش حالة انعدام الثقة بينها، وتبرّر كلّ شوكة في هرم السلطة تعسّفها وتعنّتها العضوض بخشيتها على تلف الديمقراطية إن سمحت بالنمط المفتوح للجميع، وهي في الحقيقة لم توجد أصلاً. وقد رافق ذلك حالة خنق لكافة قنوات الحرية والحقوق والمطالبة الاجتماعية المشروعة بدعوى تسرّب الإسلام السياسي منها واكتساحه لتلك الفضاءات، مما راكم قهراً متنوّع الأشكال في العديد من البلدان. ولم تدرك أجهزة السلطة في البلاد العربية القاعدة القائلة إن المجتمعات الحيّة هي المجتمعات المتحرّكة، وإنه كلما كُبِحت هذه الحركية إلاّ وتعلن الشعوب انسحابها الفعلي، وبالتالي تحوّلها إلى هياكل عظمية جامدة، ولذلك صارت الشعوب العربية قطعاناً لا حول لها ولا قوة، أمام المهالك التي أحدقت بها خلال العشريات الأخيرة، وهو ما لم تشهده حتى أثناء أحلك فترات تاريخها الحديث، الفترة الاستعمارية. إذ يبدو التخلّص من حالة اللاّحراك المحكومة بها الشعوب شرطاً أساسياً لإحداث أي تحول مرجو فيها، فدرس الفيلسوف صدر المتألهين الشيرازي (١٥٧٢ ـ ١٦٤٠) بشأن الحركة الجوهرية(*) للوجود المتأسّس على الحركة، ما زال غائباً تماماً عن تمثل العقل الإسلامي، حيث هذا القانون المكتشف لا يزال يسكن الكتب ولم يخرج إلى الفضاء الاجتماعي. فمن الثابت أن الحركة تغيب كل الغياب عن تمثّل الإسلام السياسي وكذلك عن الشق الماسك بزمام السلطة. هذا الوضع نمّى حالة كمون متفجرة داخل الفضاء الاجتماعي، كانت تجلّياته عبر مسارح مختلفة في البلاد العربية وفي البلدان الإسلامية وفي العالم الغربي أيضاً، سواء مع عمليات التفجير المتكرّرة في باريس في السنوات السابقة أو لاحقاً مع أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، إن أقررنا نسبتها إلى أطراف إسلامية.

إلى أين يسير الإسلام؟ وإلى أين تريد أن تجرّ بعض التيّارات الإسلامية الشّعوب وراءها؟ إن الإجابة عن هذين السؤالين تبدو حبلى بأسئلة مكتظّة بشأن المسألة. فحركات الإسلام السياسي بكافة تنوّعاتها هل تمثّل الوجه الحقيقي أو المرجو من الإسلام؟ وهل هناك تطابق بين كلمة الإسلام التي قامت عليها وبين الوجه الحقيقي

(*) انظر عنها كتاب هادي العلوي، **نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي**، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٣.

لذلك الدّين؟ يقال إن الإسلام هو الحلّ، ولكن هل إسلام الحركات الإسلامية هو الحلّ؟ لأن الدّين الحق يتعالى عن الناطقين باسمه، إذ يحدث تباعد بين الدّين والمتبني للدّين لا يسعه تحقيقه وتمثّله، فتارة يصيب وكثيراً ما يخطئ نظراً لسيطرة الفهم الحرفي على المتبنّي وعدم قدرته على بلوغ المعنى المجرّد للدين المتجاوز للعيني. ولذلك شاعت بين الحركات الإسلامية مقولة تطبيق الشريعة، والمتلخّصة في تطبيق الحدود العينية الظاهرية، التي طالما تشبّثت بها أكثر من الأمور النظرية والعقلية التي انبنى عليها الدّين ذاته، كالتوحيد والاستخلاف، التي ارتسمت مطالب جوهرية مع إبراهيم إلى محمّد، مروراً بكافة السلسلة النبوية بينهما.

فأزمة الإسلام السياسي هي أزمة جزء من كلّ، وهي أزمة فكرية بالأساس. إذ لم يعرف المسلمون تحرّراً فكرياً، لا من داخلهم ولا من الغرب حتى بعد مرحلة الاستقلال، تنشأ فيه حركة مبنية على النقد والتثبت والتصحيح، ترنو إلى إرساء النموذج الحضاري العربي الإسلامي. حتى إن أغلب التيّارات السياسية والفكرية بعد الاستقلال جاءت نسْخاً لما هو موجود في الغرب، فعجزت عجزاً ذريعاً عن تحريك الواقع أو السير به قدماً، من هنا جاء ردّ التيارات الإسلامية الرافضة للغرب غاضباً ومتشنّجاً وشاملاً. ولم يدرك فكر الحركات الإسلامية بعدُ أن كلّ ما وافق العقل هو من الإسلام، وأن كلّ ما خالف العقل ليس من الإسلام في شيء. باختزال مقتضب لواقع الإسلام السياسي ولملامح مستقبله، نقول إن فشل حركة الترابي أو حركة طالبان، في تأسيس مجتمع منفتح أو سلطة شورية أو ديمقراطية، لا يعني قطعاً فشل الإسلام كبديل حضاري، بل فشل بعض التأويلات والرؤى الخاطئة في الإسلام.

٢ ـ ما بعد الأصولية والسؤال الحداثي

شهدت المجتمعات الإسلامية خلال الحقبة الحديثة العديد من الطروحات الدّينيّة المتنوّعة. وقد خلّفت تلك الرؤى وتلك التجارب اختبارات ومواقف متباينة من ذلك الطرح النظري الذي يستهدف تحويل الواقع وصوغه، بصفته ممارسة اجتماعية تستهدف إعادة تشكيل المجتمع تطبيقاً لتعاليم دينية مطلقة، ترتئي أنها الأصوب.

بدءاً نريد أن نشير إلى نقطة منهجية تتعلّق بوهم الخلط السّائد بين الإسلام والأصولية باعتبارهما وجهين لأصل واحد، والصّواب أن الخطاب الأصولي هو رؤية وتأويل مستقلّان. فكان أن حُشِر الإسلام بحضارته ودينه وإبداعاته التاريخية تحت جناح هذا التيّار، باعتباره الوريث الشرعي للسلف، فاستحوذ على هذه الثّروة الرّمزية موظّفاً

إياها لمراده، ووُفّق في جذب جماهير شعبيّة واسعة ما زالت على حنين محكوم بحافز العود الأبدي إلى العصر الألفي. فضمن التحوّلات التي هزّت البلاد الإسلامية في بحثها عن نهضتها المفقودة، خرجت تيّارات عدّة تنطق بلغات مغايرة كلّيا للغة الجماهير، فكانت الجموع تنظر إليها بعين الريبة والشكّ في حين نظرت إلى التيارات ذات المنحى الدّيني بعين الودّ والتعاطف، إن لم نقل الولاء، نظراً للوشائج الرابطة بين الأمة ودينها. جرى كل ذلك ضمن مغالطة كبرى من الجانبين تجاه تلك الجماهير العريضة.

هل يُمكن تصوُر الإسلام اليوم خارج الفهم الأصولي الذي أصبح يشكّل "إمبريالية مفاهيمية" مخيّمة على عقول دعاة الأصولية وخصومها؟ المتابع لتاريخية الفكر الأصولي يُلاحظ أن هذا الفكر ما اقتدر على إبداع وإحداث نقلة مستجدّة، فيها من التجاوز والخلق ما يمكن اعتباره تحقيباً لمرحلة مستجدّة في الفكر الإسلامي، برغم الترويج المكثّف لمقولة الصّحوة. والحال أن ما سيطر هو افتتان للعودة إلى النموذج الأصلي، عبر زهو صوفي وحماس روحي يقطع جذرياً مع الواقعية. والملاحظ أن هذه الرؤية قد غلّفت توجّهاتها بفهم إسلامي ادّعت فيه أنها الناطق الرسمي باسم الإسلام. وبتصورنا أن الطرح الأصولي حتى وإن تكلّم باسم الإسلام فهو يتكلّم عن فهمه وليس عن الإسلام، ولكن لفرط الضجيج اشتبه المنادي بالمنادى عليه، باعتبار الإسلام رسالة حضارية وإرشاداً وجودياً لمجتمعات، في حين أن الثانية موجة رؤيوية ليس إلاّ. ومن هذا المأتى نقدّر أن الإسلام باق والأصولية عابرة.

يعجز هذا الفكر المستجدّ حتى الآن عن وعي ذاته، بصفته تجلّياً مرحلياً وفق واقع وزمن محدّدين لروح الإسلام وليس بصفته الإسلام، وان خطابه الدّيني هو خطاب محكوم بشروط تاريخية وليس منفصلاً عنها، إذ ليس الإسلام مثابا نعود إليه عند حدوث العقم الحضاري، ضمن استرجاع ذاكري مدفوع بهوس الجنّة السالفة، وإنما هو إنتاج داخل التاريخ. ولذلك هل يتيسّر أو يجوز القول إن الأصولية استنفدت طاقتها على مستويين: سياسياً وفكرياً؟

في **المستوى الأول**، بقتل نفسها على مذبح السّلطة، وإلقاء ذاتها إلى التهلكة أمام ما يمثّله وحش الدّولة من بأس شديد، عبر احتكامها إلى سياق غيبي محكوم بمقولات الاستشهاد والجهاد ومقاومة الطواغيت والابتلاء، خال من أي نظرة موضوعية إلى الواقع. مما جرّ العديد من التنظيمات إلى دفع حدّة التوتّر إلى منتهاه مع الأنظمة القائمة، من خلال مطالبة سياسية هوجاء، وصلت أحياناً إلى حدود ردّ فعل سلطوي اجتثاثي للزرع والضرع بحثاً عن أصولية مختبئة، وإلى تطاحن سلطوي أصولي ماحق بين الطرفين، مسّ الدمار شرائح اجتماعية هاجعة، حتى بلغت الهجمة أحياناً بنية

المجتمع الرّمزية الدّينية، مع أن طرفيها الحقيقيين هما وحش السلطة المتربّص والأصوليّة السّكرانة بوعي ديني مقلوب. ولم تكتف الأصولية بصراعها مع السلطة بل امتد خصامها إلى كافة الطروحات المغايرة أيضاً، الدّينية منها والعَلمانية. ولعل خصامها نابع بالأساس من احتكام للاهوت السماء وتناس بل تغافل عن ناسوت الأرض، وهما صنوان كان ينبغي أن يسيرا معاً لأجل تحقيق المسيرة المتّزنة. إذ إن الوعي الأصيل بالمصدر التشريعي الأول ـ القرآن ـ يكشف عن تنزّل، إن لم نقل انبثاق، باعتبار العملية ثنائية، سماوية وأرضية، إلهية وبشرية، محتكمة لإطلاقية الربوبية ومشروطية البشر. وضمن هذا الوعي والتقدير للجانب الإنساني في المصدرية التشريعية الأولى يمكن ويتيسّر حضور المغاير الكلّي داخل الدولة الواحدة، والأمّة الواحدة، والعالم الواحد، باعتبار الجميع عيال اللّه.

في **المستوى الثاني**، بعدم إبداع الأصولية شبكة رؤيوية ذات صبغة عملية، وإنما إعادة إنتاجها القديم وبعثه خارج أطره الاجتماعية، الذي تعتبر فيه تجربة بعض الحركات الإسلامية، النموذج الأفغاني مثلاً، تجلّياً عينياً واختزالياً، زمنياً واختبارياً، لوصول التجربة الأصولية إلى طريق مسدود. نوضّح أن استنفاد الطاقة لا يعني الانسحاب والتواري من ساحة التاريخ، بل توقّف الإبداع والخلق الحضاريين. فقد يتواصل تواجد الأصوليات بفعل تواجد وتواصل مولّداتها السوسيولوجية.

فقد تم الإعلان خطأ مع العديد من المختصّين بالحركات الإسلامية الغربيين، عن انحصار الأصولية، والحكم نابع من متابعة ظاهرية فوقية لا من متابعة مرفولوجية تشكّلية للظاهرة. نجد ذلك مع أوليفيه روا في كتابه: **فشل الإسلام السياسي**(١)، وكذلك مع أوليفيه كارّيه في كتابه: **التصوّف والسياسة**(٢)، وفي المؤلَّف المشترك **أصوليات إسلامية** الذي عرضت فيه مجموعة من الدارسين ومنهم كارّيه ملخّص أبحاثهم بشأن عدّة حركات، في إيران ولبنان وتركيا والمغرب وباكستان والهند ويوغسلافيا ومالي(٣). بالإضافة إلى الترويج المكثّف لتلك الأطروحة مع الفرنسي جيل كيبيل، في مختلف كتاباته وتصريحاته عن الإسلام السياسي. فقد حُلِّلت الأصولية وقُرِئت من منظور سياسوي غالباً، والواقع أن تلك الرؤية الاختزالية قاصرة عن وعي الظاهرة ما لم تُعضَد بتحليل شامل تتابع فيه المكوّنات النظرية والتفكّرية لهذه الظاهرة.

---

(١) Olivier Roy, *L'echec de l'Islam politique*, Seuil, Paris, 1992.

(٢) Olivier Carré, *Mystique et Politique*, CERF, Paris, 1984.

(٣) *Radicalismes Islamiques*, Publié sous la direction de Olivier Carré et Paul Dumont, L'Harmatan, Paris, 1985.

كان اعتقاد بعض علماء الاجتماع في تراجع الظاهرة، وإصدار الأحكام بشأن بداية العدّ التنازلي لها وتشيّخها، ناجماً عن أمرين:

١ ـ الترويج لنهاية الأصولية لبثّ الوهن والانغلاب النفسي بين أتباعها وأنصارها، وهي استراتيجية معمول بها في مقاومة التيّارات الفكرية والحركات السياسية غير المرغوب فيها لعوامل صراعية، باللّجوء في مقاومتها إلى الدعاية المضادة.

٢ ـ استخلاص استنتاجات متأسّسة على ضبابية رؤيوية حادثة بفعل تصفية سلطوية، تخشى مزاحمة قطب مستحدث وما يمثّله من مصالح ومآرب مغايرة، وهو ما لا يجب على علم الاجتماع الانخداع به. فلئن أُزيحت الأصولية وسُحِقت في بعض الفضاءات سياسياً وأمنياً، فإنها ما انقرضت كفكرة، لبقاء المولِّدات النظرية المفرزة لها، إذ إن توالد الأصولية وانتعاشها يتضافر مع اغتيال العقل؛ وبحضور العقل، الخصم الأول لها، تجفّ منابعها. فما كان عالم الاجتماع الغربي مدرِكاً للبنى العقلية والوقائع الاجتماعية التي ولّدت الأصولية، التي ما زالت تضمر، في بعض البلدان التي ظنّ انتهاء المعركة فيها إمكانية انبثاق أصوليات أقوى وأشدّ، حتى يعلن عن تواري الظاهرة. إذ تظلّ الأصولية حاضرة ما دام اللامعقول والأسطرة يخترقان الوعي بالتاريخ والدّين الإسلامي، ولذلك تبقى العديد من الدول التي تتصارع مع الأصولية تتحالف مع الخطاب الأصولي من حيث لا تدري، في ظلّ تشجيعها وترويجها للخرافي والأسطوري والإعجازي، وعدم إيلائها اهتماماً لتنقية المناخ الاجتماعي وتطهيره من كافة الموبقات الذهنية. فليست الأصولية مسألة ذوقية صوفية ووجدية خارج مشروطيات الواقع، وإنما هي ظاهرة مولَّدة من داخل نمط فكري ومعيشي معيَّن.

والملاحظ أن التيار الأصولي خلال مسيرته لم يقدر أن يفرز فكراً ومفكّراً وإنما خطبة وخطيباً، حتى يمكن الحديث عن ميلاد رؤية فكرية مستحدثة لها من مقوّمات التوليد المفاهيمي والترميزي، تكون منشئة لتحويرات في بنية الاجتماع ومؤسّساته ومساراته، وبما يمكن الحديث معه عن انبلاج عصر جديد في الفكر الإسلامي يبشّر ببعث مستجدّ لهذه الأمّة الشريدة. فأغلب الناطقين باسم التيّارات المعنية كان استيعابهم للأدبيات الإسلامية الكلاسيكية استيعاب رواية لا دراية، لذلك نجد العودة إلى مقولات ابن تيمية وابن القيم الجوزية وابن الصلاح وابن كثير وغيرهم، بكل حرفية وبلا وعي بالبنى التي أفرزتها. والمتثبّت في الأدبيات الأصولية يُلاحظ شيئاً لافتاً فيها وهو أنها تدعو لأشياء وتنهى عن أشياء، ولا تفكّر أو تنظر في أشياء، وخطاب الدّعوة والفكر مختلفان مبنى ومعنى. فخطاب الدّعوة حشوي قطيعي وجداني، في حين أن خطاب الفكر إنتاجي إحداثي توليدي. والخطاب الأصولي خلال مسيرته ما راهن على العلم

والفكر وإنما راهن على الخطبة والموعظة. فمثلاً لا نجد فكر محمّد إقبال أو مالك بن نبي شائعاً بين الأتباع، ولكن التهييج "الكشكي" (نسبة للخطيب المصري الرّاحل الشيخ عبد الحميد كشك) هو السائد، حتى عَدّت الجماهير التهييج، الذي انتشرت أشرطته في الشّوارع العربية، فكراً إسلامياً أصيلاً، وهو ما يكشف عن وعيها المقاصدي البائس، العاجز عن التمييز بين الشيخ الجليل وفكره الرّذيل. حتى تعبّأت جموع هائلة بهياج وتوتّر لم يزدها إلا جهلاً بواقع معقّد، لكون التمييز العقلي ليس شحناً عاطفياً وإنما هو تربية ثقافية يكتسبها الإنسان عبر مراحل تنشئته الاجتماعية، التي بمقتضاها ووفق مدى شيوعها بين العموم تقتدر الجماعات على الفعل والإبداع في التاريخ.

وحتى الجامعة الإسلامية، التي كان منوطاً بها أن تقوم بهذا الدور، فقد بقيت متفرجة وأحياناً مثّلت سنداً للأصولية أمام صراع فكري واجتماعي حادّين. كان عليها أن تلتزم فيه بدورها وموقفها كمؤسسة عالمة، وإذا بها تحوّلت إلى مفرخة للعجزة والمشلولين فكرياً ومعرفياً واجتماعياً، بفعل اغتراب محتويات علومها الأساسية. فقد كان من واجبها أن تتصدّر طليعة الفكر الإسلامي الحرّ والعقلاني، ولكن أي دور قامت به تلك الجامعات في محاربة الوثنية المحدَثة، من اللاّمعقول والأسطرة العائدة مع أكداس الروايات الحديثية ومتون التفاسير المنبعثة من مرقدها؟ وهل سعت في إنتاج تفاسير للنص القرآني يعوّل فيها على علوم العصر، الإناسة والسيمياء والآثار وفقه اللّغات، برغم تبجّحات المعاصرة؟ لقد عُدّت، ضمن وعي بائس، تفاسير الطباطبائي ومحمّد الطاهر ابن عاشور وسيّد قطب، تفاسير عصرية، والحقيقة أنها ما حادت قيد أنملة عن البناء النظري الكلاسيكي، ولذلك تبقى مساعيهم في تكرار عقلية سابقة لا إنتاج رؤية محدثة. ولعل الدّور المنوط بالإصلاح الإسلامي اليوم يتلخّص في تحرير النصّ من تفاسير النص، وإعادة توزيعه وإشاعته بين الناس، وكسر الطوق الذي يضربه شيوخ اللاّهوت الإسلامي عليه، الذي يضاهي الطّوق الذي ضربه بعض أحبار اليهود على الكلمة التوراتية.

فبرغم الوعود الكبرى التي وعدت بها الأصولية في تحقيق الجنّتين للإنسان، في دنياه وأخراه، فإن تلك الوعود ما زالت في عداد أحلام اليقظة والمنى الشاعرية المغتربة، التي لم تعِ شقة التخلّف الخرساء التي لا تعرف للدعاء والترجّيات سبيلاً. وإذ جاءت الأصولية حركة ثورية بدون نظرية ثورية، وهو ما جعل سقطاتها عدة وأوهامها جمّة، فقد نُعِتت بالأصولية خطأً، وهي أبعد ما تكون عن الأصول والوعي بها، إذ لم تحدث البتّة قراءة للأساسات الشرعية في مستوى تلك الأصول.

| لقد سفّه الخطاب الأصولي وهو لا يدري أنه سفّه، من خلال عدم تقديره لعلم

التحكّم بالواقع ومخزوناته المتنوّعة، حين دعا الناس إلى اقتصاد الغيبيات وتناسى فيه اقتصاد الواقعيات. فالإسلام في روحه معانقة للإبداع والفكر الإنسانيين في جانبيهما النّظري والعملي، باعتباره أعلى مراحل الترقّي البشري المنفتحة على كافة التجارب البشرية. ولكن مع التوجّهات الدّينية المستجدّة تحوّل الانفتاح إلى ضيق، من جرّاء غياب التنبّه لسنن التاريخ وقوانينه، مما خلّف ثبوتية قاتلة. ولعلّ فكر ما بعد الأصولية، وريث تراكميّة تلك التجارب، هو الفكر القادر على تجاوز العقبة الكؤود، التي عجز العقل الأصولي عن تجاوزها.

فما هي خاصيات هذا المتولّد من بين القطيعة والتجاوز؟ ما بعد الأصولية هي القراءة الثانية للمرجعية الأساسية، النصّ المُنزل، انطلاقاً من الواقع، وتجاوز الفصام التاريخي المعرفي الحادث. فما بعد الأصولية ثلاثية متّصلة: امتداد ونقد وتجاوز. **امتداد**، ونعني به التقدير والتثمين للدور الإيقاظي الفاعل الذي قام به الجيل الأوّل مع رواد الحركات الإسلامية المبكّرة ورموزها، أمثال حسن البنا (١٩٠٦ ـ ١٩٤٩)، وسيّد قطب (١٩٠٣ ـ ١٩٦٦)، وأبو الأعلى المودودي (١٩٠٣ ـ ١٩٧٩)، والإمام الخميني (١٩٠٢ ـ ١٩٨٩)، من إكساب المسلمين الثقة، وتثبيت رسالة الإسلام الخالدة، بعد أن جرفت العَلمانية بأشكالها العالم الإسلامي بعيداً عن واقعه. وأما **النقد**، فنعني به تجنّب الإمّعية في التعامل مع التراث، بالبحث عن دين اللّه الكامل في الإبداع الإنساني وعدم الانحصار الرؤيوي في مناهج النظر السالفة، من خلال استدامة النقد. أما **التجاوز**، فالمراد به التوليد الثاني للنص، الذي يخشى العقل الدّيني الخامل اقتحام الاشتغال فيه، لافتقاده الجرأة المعرفية والشجاعة الوجودية. لذلك يتميّز الأصولي بالتصالح مع النصّ، فهو لا يقلقه، لا يهزّه، وحتى إن هزّه، فبشكل طربي، وإن هابه، فإن تعامله معه لا يختلف عن سيكولوجية الطبيعاني (عابد الطبيعة) المرهوب. أما ما بعد الأصولي، فإن قلقاً وتوتّراً متدفّقين يشدّانه إلى النصّ بفعل إدراكه للتاريخانية ومتطلّباتها. فالأصولي ينطبق عليه قول الفيلسوف الإيطالي سلفاتوري ناطولي: «المؤمن المتصالح جدّاً مع ذاته هو بالحقيقة غير مؤمن»، في حين أن ما بعد الأصولي يتلخّص وعيه بالنصّ في قول الإمام عليّ بن أبي طالب: «القرآن كتاب مسطور بين دفّتين لا ينطق وإنما ينطق به رجال».

بناء على ذلك نرتئي أن ما بعد الأصولي هو المؤهّل لعملية البعث، بفعل النّضج المعرفي بمشروطيات التحوّل التاريخي، بقصد خلق نصّ من داخل النصّ، عبر إنتاج إنزال ثان للقرآن، وتحويله إلى الاستهلاك اجتماعياً بعد أن انحصر في ترتيله قولياً. ولذلك نعدّ الخطاب الأصولي منتهى قتل القرآن في مستوى تفسيره وتأويله، باعتبار أن

عمليتي الفهم، المتمثّلتين في الكشف والإنتاج، تمتا خارج التاريخ، ممّا يتطلّب استفاقة حازمة لرشديّة مؤمنة من داخل الفكر الإسلامي.

فمن العسير على الفكر غير المستوعب للكونية في متطلّباتها الاختلافية ومستلزماتها النّظرية والمؤسّساتية، الادّعاء بالصلاحية غير المحدّدة بالزمان أو بالمكان، فقد صارت إفرازات الواقع، المثقَل بالتحدّيات والتناقضات الفكريّة والاجتماعية المتنوّعة، أحد الاختبارات للنظرية داخل التاريخ والاجتماع. والفكر الإسلامي كطرح نظري يتطرق بحلوله إلى إشكاليات الحياة، التي تُستوحى الرؤية فيها وتُستلهم من المقاصد العامة للدّين، ومن أصوله الأساسية المتزاوجة مع تخمينات وتطلّعات العقل البشري الملتزم بقضايا الاجتماع، تُرى ما مدى توفيقه في تحمّل تلك المسؤولية النظرية والتاريخية؟ لقد سيطر على الفكر الإسلامي طيلة عصر النّهضة وما بعده نوع من الافتتان والنّخوة المؤمنة، على مستوى الخطاب فحسب، في استبطان الإسلامي للحلول السحرية لإشكاليات الحياة المطردة والمتساوقة، الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والتربوية. وما انفكّ هذا المنطق المثالي، المتجاوز للاجتماع والمنفلت من عقال الواقعية، يستبدّ بعدّة عقول، لم تع تغيرات التاريخ وآثاره التحوّلية على الذات البشرية ومتطلّباتها، ولم تدرك وعي فلسفة النص القرآني، بصفتها آخر مطافات بحث العقل الإنساني عن الحل الأمثل لإشكاليات الاجتماع البشري. إذ لا ينبغي أن تُترجم الدعاية والدعوة إلى الإسلام في نواميس منفصلة عن الارتباط بالاجتماعي، وإنما بصفتها واقعة وتجربة داخل التاريخ المتحوّل، حتى يتمّ الخروج بالنصّ القرآني من سحر الكلام المبين إلى واقع الحلّ المتين، ومن منزلة سحر الخطاب إلى منزلة واقع الإنجاز.

فاليوم ينتشر اتهام شائع بين خصوم الفكر الدّيني بأنه فكر ارتجاعي نحو التجارب المتوارية في التاريخ، وغير منشغل بالآني والمعيشي من حيث الخروج من مأزقه وإكراهاته. وليس كل اتهام باطل وعدائي دائماً، فالمتمعن في الخصمين يُلاحظ الأمور الآتية:

تحضر في الجانب الإسلامي استقالة وعطالة فاجعتان من حيث التخلّي عن إبداع الحلول الموضوعية والواقعية للمشاكل المجتمعية المطروحة. ولئن كانت أكثر الاتهامات إثارة للتشنّج بين أنصار الفكر الدّيني، وخصوصاً إذا ما صدرت من داخل فضائه البشري ومجاله الجغرافي، الحكم على الإسلام بأنه يتحدّد بالرّوحي والشعائري، كون تلك مهمة الدّين الأساسية، فهل يكون رد أنصار الفكر الإسلامي بأنه دين ودنيا فقط والوقوف عند ذلك يفي بالأمر؟ فهل أولى علماء الفكر الإسلامي انشغالاً حقاً بإسلام الدنيا، حيث ما زالت المؤسّسات العلمية الدّينية سجينة طرح

إشكاليات الحيض والنفاس والتيمم ونواقض الوضوء والفروقات بين الضراط والفساء، الذي بصوت وبغير صوت، الذي برائحة وبغير رائحة.. في حين أن أخطر المؤلّفات التي تهم المسلمين والإسلام تدوّن داخل مراكز البحوث الغربية، ومن طرف عقول مشكّلة في فضاءات لاإسلامية، نذكر على سبيل الذكر **موسوعة الإسلام**، الصادرة مؤخراً في هولندا.

لقد خاض الفكر الإسلامي معارك نظرية في العديد من المواقع مفتقداً فيها إلى الحصانة الإبستيمية والواقعية التاريخية، حيث تُحشر المرجعية القرآنية والمقاصد العليا للدين في منازلة معرفية غير متكافئة، سلبته أحياناً سطوته وهيبته، مما يسّر المعركة الصريحة والخفية ضد المنطلق المعرفي الإسلامي بالذات، قرآناً كان أم سنّة. والأمر متولّد بالأساس عن ضعف الفكر الناطق والمتفهّم والمؤوّل للنصّ، على عكس ما هو رائج من استبطان معرفي مقتدر للنصّ، برغم زحمة أسئلة الحداثة المتنوعة.

فبفعل تراكمات المواريث التفكّرية المتنوّعة للعقل الحديث، اُعتبر الزّمن الحداثي زمن طرح الأسئلة، الممتدّ من النقيض إلى النقيض، ومن الخفيّ إلى الجليّ. فهل استوعب الفكر الإسلامي المعاصر درس الحداثة المبعثِرة للثوابت التي ما زال الفكر الديني يجادلها بالإجابات الجاهزة وليس بالتساؤلات القلقة الباحثة عن إجابات إنسانية مما جعل صدره ضيّقاً حرجاً أمام المخالِف، ولذلك نرتئي أن الفكر الإسلامي المستقبلي، فكر ما بعد الأصولية، هو فكر الأسئلة المتواصلة، والإجابات المبدَعة داخل التاريخ. فالأوضاع الاجتماعية الحديثة تختلف عن سابقاتها، ومن هناك وجب على الفكر الإسلامي المؤمن برسالته التاريخية الانبعاث من داخل معقولية التاريخ لا من خارجها، أي من داخل الوعي بشروط الاجتماع الحديث ومتطلّباته.

إن عدم التنبّه إلى التحوّلات والتبدّلات، الذّوقية والخلقية والفكرية، من شأنه أن يبعث فكراً مغترِباً ورؤى مغترِبة ولو نطقت باسم القرآن ولبست لبوس الدّين، إذ إن الفكر الإسلامي الأصيل والوفي للنصّ القرآني ومقاصده العامة، هو الواعي بالتزاوج بين الأبعاد الفلسفية للدّين وتحوّلات الاجتماع البشري. ومن هنا كان السعي إلى خلق تأويلية مستجدّة أمراً لازماً للاقتدار على استيعاب الاجتماع الحديث، ومن ثمّ توجيهه. والجلي أن العديد من التيارات التي ادعت النطق باسم الإسلام ما اقتدرت، ولا وُفّقت، في وعي ظواهر الاجتماع الحديث ومتطلّباته، فسقطت في تضليل المجتمعات أو في التصادم مع الجماهير أو المؤسّسات السياسية القائمة.

فالفكر الإسلامي الحديث، الذي يحاول الانبعاث من باطن التراث، ملزَم بصياغة نظرية مستجدّة في التراث وليس الاقتصار على بعث القديم، الذي يفرز التصادم مع

بنى التحوّلات المستجدّة. فقد اختلطت الرّؤية على عقول عدّة، بين الأصول الإسلامية وإنتاجات العقل الإسلامي، حتى امتزج الأصل بالفرع، فخلّف قداسة وحصانة وثباتاً لذلك المنطوق. ففي أدبيات الفكر الإسلامي الحديث، مع تنوّعات مجالاتها، يُلاحظ افتقارها إلى الوعي التاريخي، والنضج السوسيولوجي، والواقعية المعيشية، حتى إن الولاء لمدلولاتها ومفاهيمها من شأنه أن يجعل الفرد محكوماً بالانسلاب. ومن هذا المنظور لزم إبداع الفكر الإسلامي الأصيل المدرك لحاجة الذات البشرية إلى إحداث تكيّف مع التحوّلات التاريخية. فجدل المعقول واللامعقول ما زال من الإشكاليات العويصة التي لم يتم تجاوزها بعد. فمنذ انحصار الرّشدية عرف الفكر الديني تحويلاً لوجهته باتجاه الباطنية والكرامة والصوفية، وإيلاء الظهر للشكّ والتمحيص والنّقد والعقلنة. حتى هيمن على العقل طابع غيبي ماورائي أفقده الاقتدار على وعي وقائع الحياة ومعالجة الأطروحات الفكرية الناشئة. تمت تلك العملية في الفكر الإسلامي الكلاسيكي المتأخّر باسم الدّفاع عن الدّين ومقوّماته، واتخذت أردية مختلفة فقهية وتشريعية وصوفية باحثة من ورائها عن مشروعية لخطابها. فأصبح كل فكر مستنير وعقلاني منعوت بالابتداع والانحراف والزيغ والضلال.

لقد انحصرت عملية التفكير الإسلامية داخل دائرة ضيقة مصبوغة بالطابع النقلي والترديد الحفظي، مما ولّد عقلية مدرسية رافضة لأي إبداع جديد. فكان في تكبيل العقل الحر تكبيلاً للإسلام، مما خلق ولاءات لمذاهب ومشايعة لنحل ما كان لها أن تستمرّ، ومما أشاع أدبيات ترشح منها الخرافة والأسطورة والخيال، ظنّها أشباه العلماء والبسطاء خطاباً دينياً، والدّين منها براء، ناهيك عما رافقها من كتب مروّجة للسّحر والشعوذة والغيب.

والجلي أن مع تطلّعات النهضة الحديثة في العالم الإسلامي لم يتمّ التنبّه في عملية الإحياء والبعث للتّراث الكلاسيكي، الذي انتشر طبعه ونشره، إلى الحذر من البعث الفوضوي غير المصحوب بتصحيح ونقد وتقويم للسابق، حتى يتم تفادي خَلْق المسلم الخرافي في عصر أصبح الاحتكام فيه إلى العلمية والمعقولية شرطاً مقدّماً على الإيمانية والاعتقادية، حتى لا يُستعاد طرح إشكاليات الغير وتُوهِم النفس ذاتها بالإبداع. فمحاصرة العقلانية أول مظاهرها الارتماء في الغيبي والخيالي ومجافاة العلوم الصحيحة والإنسانية بفروعها المتنوّعة. ولكن إذا ما خيّم الأسطوري على العقل الجمعي، وأصبح غذاءه اللاّمعقول، فمن شأن ذلك الارتهان الجماعي أن يمنع الاستنهاض والتحفّز الداخليين، ويجعل الحراك الاجتماعي رهين الثبات في جل أبعاده البحثية والعلمية.

وعلى سبيل المثال، من تلك المؤلفات الأسطورية المنبعثة من مرقدها والرائجة كتاب **الرّحمة في الطبّ والحكمة** المنسوب لجلال الدّين السيوطي[١]، الذي يضاهي الاهتداء به بين العامة وصْفات الأطبّاء وتشخيصاتهم، حيث يداوي الجذام والبرص وأمراض العيون وغيرها، برسوم سحرية وأقوال وتعاويذ. فما يذكره مثلاً في ما يتعلّق بالرّمد أنه يرحل عن الإنسان، وفق ادعاء صاحبه، بمجرد حفظه بيتين شعريين:

يا ناظري بيعقوب أعيذكما مما استعاذ به إذ مسّه الكمد

قميص يوسف إذ جاء البشير به بحقّ يعقوب اذهب أيّها الرّمد

فذلك الإفك في التوظيف والاحتكام والتعلّل بالأسطوري يجد رواجاً وترويجاً بين الأوساط المتعلّمة أيضاً، وهو ما يطرح التساؤل حول مدى إمكانيات شروط النهضة في ظلّ ارتهان العقل لمنتجات اللاّمعقول والأسطوري؟ وإذا ما كانت الحداثة في التاريخ المعاصر منتوجاً غير إسلامي، تنصبغ وتتوجه بإيحاءات العقل الغربي، عقل العلمنة والنشاط اللاديني، فهي برغم ذلك ليست كافرة وملعونة كما يريد البعض نعتها جزافاً مرتدياً عباءة الإسلام، بل هي تصحيحية للعديد من الرؤى الإسلامية. فأحد الاختبارات المحرجة التي سقط فيها الفكر الديني، عدم اقتداره على استيعاب المختلف والنقيض، الدّيني والسياسي والرؤيوي، في طروحاته المغايرة. ولهذا، يبقى أحد مستلزمات حقبة ما بعد الأصولية متمثلاً في التخلي عن العقدية، عند تنزيل الطروحات النظرية في الفضاء الاجتماعي، وإضفاء البعد البشري والإنسي على الطرح وعدم التعامل معه في تنزيله الحياتي كإجبار أو إلزام غيبي وفوقي، بل بصفته تجربة بشرية متشكّلة داخل التاريخ الإنساني.

لقد كانت أغلب تجارب الفكر الديني خلال الحقبة الحديثة منحصرة ضمن الادّعاء الإسقاطي، الذي يرتئي أن الأرض أرضه والفضاء فضاءه، مما ولّد ضدّه معارك داخلية وخارجية. ولإعادة بعث الإسلام في التاريخ، كرسالة حضارية كونيّة، ينبغي تجاوز الإسقاط الزجري لتعاليمه على الوقائع الاجتماعية وتجاوز أسلوب المفاجأة التنزيلية، الذي يُدخل الارتباك على النّسق السائد والمعتاد، ذوقاً وسلوكاً واستهلاكاً وتفكيراً، فينبري المتواجد والمعيش رافضاً المحدَث والمستجدّ.

---

(١) مطبعة دار المنار، تونس.

٣ ـ الإسلام الأوروبي والبحث عن هويّة مستقلّة

توضيحات بشأن نشأة واقع مستجدّ

يعدّ كلّ تأويل أو تفسير ديني بالمعنى الشامل وعياً ثقافياً تنشئه الحاجة البشرية، وكلّ استيراد أو تقليد فيهما مدعاة إلى ترسيخ حالات اغتراب، يبقى دائماً قشرة سطحية، سرعان ما يندثر ويتفتّت بحصول أي تعرية أو اهتزاز. وهذه القاعدة تتحكّم بالتعبيرات الدّينية في صيغتها الإسلامية في الفضاء الأوروبي، لذلك يبدو أي تنكّر لها مدعاة إلى التناقض مع السّنن العمرانية التي تنبّه إليها فقهاء السّلف وأنكرها حاضر الخلف. فلئن كانت المذاهب الفقهية السابقة وبكافة تنوّعاتها، التي اُعتُرِف بها رسمياً أو التي أُلغيت اضطرارياً أو اختيارياً، قد عبّرت عن هذه الحقيقة السوسيولوجية، وهي الناشئة في بلاد الإسلام، فإن الإسلام الحالي الحاضر في أوروبا، في بلدان ذات هوية دينية مسيحية بالأساس، أوْلى به أن يرسم خصوصياته داخل شروطه الاجتماعية المغايرة كلّياً عن البلاد المسلمة، وأن يبني نظرته المستقلّة إلى الأشياء والأحداث.

ولا تعني هذه الخصوصية والاستقلالية ذوباناً سلبياً في النّمط الاجتماعي الغربي، كما يظن بعض المحلّلين أو المنشغلين بالإسلام الأوروبي، الذي يُراد به الانعراج نحو المفهوم الغربي للدّين، فيردّدون ضرورة تشكيل وبناء الإسلام العَلماني كمدخل إلى القبول والتعايش مع الواقع الغربي على نمط المبادرة التي دشّنت في فرنسا، مع "المجلس الفرنسي للمسلمين العَلمانيين". فالواقع أن تلك الادعاءات مبنية على مغالطة معرفية ذاتية، وعلى تجاهل أو جهل صريح بالفلسفة الإسلامية. ولذلك أرى أن المسألة ينبغي أن تطرح في مستوى عقلنة الفهم الإسلامي وليس في مستوى علْمنة الواقع الإسلامي، لأن الطرح الأوّل مما يساير طبيعة الإسلام ولا يتنافى معه، في حين الثّاني فهو مما يتناقض مع جوهره وروحه. فـ"العَلمانية الإسلامية" أو "الإسلام العلماني" طروحات نشأت في الحقيقة حين لم يجد الخطاب السياسي الحالي تحاوراً وتخاطباً مع السائد الدّيني الإسلامي، بفعل أزمة الخطاب العقلاني في الفكر الدّيني ليس إلاّ.

يطرح الموضوع المُعالَج توضيحاً تعريفياً أولياً بشأن مدى صحة التسمية "الإسلام الأوروبي"، والتّسمية تعني انتماءً واعترافاً، أم الصّواب قول الإسلام في أوروبا أو في الغرب، وهو ما يطرح ازدواجية الدّلالة في آن: الانفصال والانتماء؟ يبدو النعت الثاني، للوهلة الأولى، أقرب إلى واقع الحالة المعالجة، ولكن التمعّن في الأمر برؤية

منتبهة يكشف إشكالية ذلك النعت. فالذي ولّد تلك البلبلة الدلالية والتعريفية أن بعض الدول الأوروبية قد شارفت المرحلة الأولى ـ الإسلام الأوروبي ـ وبلغت فيها درجة إقرار الانتماء والاعتراف بالدِّين المستجدّ وبأتباعه، فنجد الإسلام الفرنسي، والإسلام البريطاني، والإسلام البلجيكي. . وغيره، وهي تعبيرات تقر بالاعتراف داخل الخطاب الرسمي لتلك الدول. في حين نجد دولاً أخرى ما زالت عند نقطة جدل، بين اعتبار المسلمين والإسلام دخلاء ومغايرين، وبين اعتبارهم وتعبيراتهم الدّينية المغايرة مواطنين لا رعايا وافدين. ويبدو منطلقها ظرفياً، مرتبطاً برؤى مرحلية أكثر من تعبيره عن وقائع كلّية تتطوّر كل يوم باتجاه التشابك وتأكيد أطروحة الانتماء لا المغايرة.

ففي الظّرف الحالي، يعدّ البرهان على نشوء إسلام أوروبي في معزل عن العالم الإسلامي أمراً ليس بالهيّن برغم لزومه، وذلك للعديد من الارتباطات العرقية والرمزية والوهمية أيضاً، بين الناشئ الأوروبي والأصل في المجتمعات الإسلامية تقليدياً. إضافة إلى ذلك، فالغرب ذاته وبمجموعه لم يبلغ بعد نقطة التعامل الموحّدة والمتساوية مع ما يتواجد فيه من تراث ديني وحضاري إسلامي، ضمن منطق الاستيعاب لا المغايرة. إذ ما زالت بعض الدول، في لحظات التأزّم السياسي أو الرّيبة الأمنية، تُفرَز فيها التكوّنات الحضارية والعرقية التي يظنّ أنها اندمجت وذابت، وغالباً ما تكون الهوية الدّينية هي المتحكّمة المصيرية بهذا الفرز.

سنوضّح بعض التباينات التكوينية في الإسلام الأوروبي الحالي، بغرض تسهيل المتابعة لهذه الواقعة، ونشير إلى أن الإسلام الأوروبي يتشكّل من أربع بنى متداخلة، تعود أساساً إلى توافد الجموع من كافة أرجاء العالم الإسلامي، وما حملته معها من تراث ديني وحضاري وعادات وتقاليد، وكذلك من تكوّنات أصلية من الغرب ذاته. وغالباً ما كانت البنية التأسيسية الوافدة أمّية أو شبه أمّية، يمتزج الدّيني لديها بالفولكلوري والشّعبي، إضافة إلى تمثّلها ما جلبته معها من الفضاءات الأصلية بمنزلة التراث الدّيني، حتى ولو كان شكل ملبس أو منزعاً تربوياً أو عادة سلوكية، رمى الكثيرون فيها خطأ، بعض المرّات، إلى أسلمة تراثاتهم وسعوا في زرعها تحت برج إيفل أو حذو المسرح الروماني بروما. والعملية ناتجة عن حنين لاواعٍ لم تتحدّد فيه الفواصل الثقافية الاجتماعية، بين أصول المجتمعات المستضيفة، وبين ما هو مجلوب تراثياً، وبين ما هو أصل إسلامي. والأمر طبيعي لما تخلّفه دراما الهوية المتشظّية للمهاجر، وخشيته من افتقادها واندثارها. وأما البنية الثانية التي صارت الأوفر عدداً، فهي تتكوّن من جموع، غالباً لم تكن نشأتها أو تكوينها في الغرب، وهي على صلات عائلية وقرابية بالبنية الأولى، وقد تشكّلت الرؤية الدّينية لديها من خلال الوسط العائلي

والدّيني الضيّق الذي تنتمي إليه. وأما البنية الثالثة فهي كتلة الجماعات المخضرَمة التي جمعت بين حياة المنشأ وحياة المهجر، وقد وفدت إلى الغرب لغايات مختلفة: الدّراسة، العمل، اللّجوء الاجتماعي والسياسي... وهي خليط من الأمّية والوعي. في حين أن البنية الرابعة مجموعة المسلمين المهتدين، وهي غالباً جماعات متعلّمة أو مثقّفة، ولكنّها منحصرة في دوائرها الضيّقة، وهي أقرب إلى أبناء جلدتها من الغربيين أكثر من اندماجها واتصالها مع تلك الكتل الإسلامية المنشأ، التي ألمحنا إليها في البنى السالفة. وهي تجد عنتاً في الحوار والالتقاء مع الجموع المسلِمة نشأة، برغم وحدة المعتقد، وأقصى درجات اندماجها معها مشاركتها في الشعائر التعبّدية التي تقام في المسجد، هذا إن كانت ترى إلزاماً في ضرورة أداء شعائره التعبدية، أو في حضور بعض الاحتفالات والملتقيات العامة كالأعياد أو الحجّ.

صراع الأصل والتفرّع

ومما يلاحظ في التجمّعات الإسلامية الوافدة إلى أوروبا استصحابها معها تناقضاتها الاجتماعية والسياسية من البلاد الأصل، التي أبقت الكثير منهم تحت مؤثرات الارتباطات والاهتزازات الخارجية. وكما تتجلّى تلك التناقضات الاجتماعية المستوردة على مستوى الفرد، العامل البسيط الذي يعاني ضنك العيش في المهجر، وهو مسكون بهاجس الادّخار والاستعداد الدائم للرحيل والعودة، تتجلّى كذلك على مستوى أشمل وأعلى في بعض المؤسّسات الساعية إلى تأطير المؤمنين أيضاً، فقد حاولت بعض الهيئات الإسلامية، ومن ورائها بعض الدول، نقل نفوذها الرّوحي إلى بعض البلدان الأوروبية، وهي عملية خاطئة أساساً لعدم مسايرتها للواقع الأوروبي.

سنشير إلى تنوّعات تلك المساعي، عبر البحث عن تثبيت ذلك النفوذ السّلبي الذي تسعى إليه بعض الأطراف، من خلال بعض الوقائع المعيشة في الغرب. والإشارة ليست انتقاداً بل تنبيهاً إلى بعض الأخطاء، كأن تحاول بعض الدّوائر مثلاً تزعّم تسيير المؤسّسات الدّينية، بفعل بعض الخلفيات، ومن دون إجراء أي شكل من أشكال الاستفتاء أو الانتخاب أو الاستطلاع التي تُستشار من خلالها الجالية، والتعامل معها بالعقلية الإقصائية والوصائية نفسها، كما هو جار في العديد من الميادين في أغلب البلدان الإسلامية، وهذا من شأنه أن يدعم ويواصل فرض الرؤى الموجّهة والأغراض المرادة والوصاية على الضمائر. وهكذا يتم التغافل عن التجمّعات التي ينبغي، أوّلاً وأساساً، تسهيل تثبيتها في فضائها الغربي، والعملية ليست هيّنة، وليس إجبارها على الالتفات إلى الخلف. فبعض البلدان الإسلامية تعاني تناقضاً مع الفكر الدّيني المستنير

في أوطانها، فكيف لها أن تتقدّم إلى تسيير الإسلام وتوجيهه في أوروبا والمسألة أعقد بمراحل!

من جرّاء تلك التدخّلات، كان تعارض بعض السّياسات العربية المتابعة للجاليات المسلمة مع سياسة الاندماج للدول الغربية، من خلال مسعاها إلى توجيه تلك الجموع نحو مصالحها ومرادها، لأنها تتطلّع إلى إبقائها ملتفتة إلى الخلف وتطالبها بالسير إلى الأمام في آن. والواقع أن الإسلام الغربي ينبغي أن يبني ذاته من خلال تباعد تدريجي مع بلدان المنشأ، والاستقلال عما يربطه بها، ليرسي ويبدع تآلفاً مع العَلمانية الغربية لا تناقضاً معها، وتعايشاً مع الظّواهر الاجتماعية الموجودة ـ الحركات النّسوية، أتباع الجنسية المثلية، تنوّعات الكنائس والكُنُس المختلفة ـ لا أن يختلق التصارع معها أو يعاديها، بفعل رؤى خلقية أو أنماط عرفية جلبها معه من البلد الأصل. من هذا الباب، نرى أن الفقه المستورَد يلقي المسلم في مفازة مريبة مع واقعه الغربي، ويؤسّس لعزله عن تلك المجتمعات لا اندماجه فيها. وهو ما يتجلّى بالأساس في واقع الإقامة الحالي في لندن وانتظار الفتاوى من المجامع الفقهية في مكّة والأزهر والخليج، وهي دلالات على ضيق إدراك المفتي والمستفتي على حد سواء.

لقد شهدت التجمّعات الإسلامية في الغرب العديد من المهازل ذات الصلة بما ذكرناه. فخرّيجو المؤسّسات الدّينية التقليدية الوافدون على أوروبا والأمريكيتين، عبر موجات الأئمّة المستورَدين من الأزهر بالأساس، ولهيمنة التكوين التقليدي عليهم، غالباً ما سجّلوا فشلاً ذريعاً في مهمّتهم لافتقادهم إلى تكوين الفقيه الحداثي، الذي صار ملزماً بتطوير أدواته وتوسيع الحيّز الضّيق الذي حشروه فيه وهو لا يدري. فمن متطلّبات أهليّة التفقّه الإلمام بالحضارات، وتاريخ الأفكار، وسوسيولوجيا الأديان واللّغات، وهي أمور مفتقدة في الجامعات الدّينية الإسلامية، لا أن يبقى التعامل مع المسائل المستحدثة ضمن الرّؤى التقليدية. لذلك تجد أحياناً من أئمّة المسلمين المصدَّرين إلى أوروبا من يورّط الإسلام وأهله، وهو يظن أنه يحسن صنعاً. ولعلّ ما جرى لإمام مسجد روما، السيّد عبد السّميع محمود، الأزهري المصري، الذي وفد لإمامة المسلمين، وهو لا يعرف اللّغة الإيطالية، ولا الأبجديات الأولى التي تحكم سير المجتمع الإيطالي، والكيفية التي تمّ بها عزله عن مهامه بعد أشهر قليلة، تحت ضغط الإعلام، لاغترابه الفقهي والمعرفي، جليّة آثاره وأبعاده الخطيرة. يمكن التنويه بالتجربة الفرنسية في مجال تكوين الأئمّة المحلّيين على التّراب الفرنسي وسعي الدّولة في تطوير هذا التمشّي، حتى وإن كان أغلب المنتسبين إليه من غير الفرنسيين، ليس من بينهم سوى ٩٪ ممن يحملون الجنسية الفرنسية. فاستيراد الأئمّة ومن ورائه الوعي الدّيني

التقليدي، ليس سببه افتقاد الجالية من داخلها إلى كوادر ثقافية ودينيّة وعلمية متمرّسة بالغرب، بل هناك بعض الدوائر تسعى إلى إبقاء الجاليات المهاجرة مرتبطة ومرتهنة باستيراد الوعي الجاهز، والإمام المعبّأ، والواعظ الموسمي الموجَّه عن بعد، في محاولات لإبقاء توجيهها من خارج، بدعوى تدنّي الرّشد والاقتدار. والحال أن البلدان الإسلامية برغم انها منتِجة ومستهلِكة للدّين بشكل عال، فهي ما زالت داخل مؤسّساتها الأكاديمية لم تطوّر بعد علم الدّين بمفهومه العلمي الأكيد، وما زالت عند مستوياته الرؤيوية البدئية ذات المنزع اللاّهوتي، الذي تبحث عبره عن الوصاية على غيرها.

وإضافة إلى الهيمنة المؤسّساتية الخارجية على الإسلام الأوروبي، ينساق هذا القطاع في داخله إلى الرؤى الإخوانية، أساساً في جناحه العربي من حيث رؤيته وتقديره للأشياء، وإلى الرؤى المودودية في جناحه الشرقي الهندي والباكستاني. والبيّن أن هذه الرؤى المركزيّة في تاريخ الإسلام الحديث تتحكّم بفتاواه وتفسيراته للمشهد الغربي عموماً ولعلاقة الإسلامي بالأوروبي خصوصاً. فلا يُتصوّر أن ذلك الفكر سينمو ويتطوّر في الغرب لوجود الحرّية، كما يخيّل للبعض خطأً، لأن تلك الحرية ستضعه آجلاً في موضع تصادم مع المجتمعات الغربية المعلمنة والذرائعية. فواقع الأمر أن تلك الرؤى الإخوانية والمودودية هي تجارب، تجاوزت الوقائعُ المستجدّةُ أطروحاتها الاجتماعية. وما لم ينتقد الإسلام الناشئ في أوروبا، عن وعي، هاتين المدرستين ليتحرّر منهما، فإنه سيُطوِّر تناقضه مع واقعه وسينمّي "كربلائياته" المستوردة واللاّمنتهية، عبر الحديث عن الابتلاء والمحنة والغربة وأرض الكفرة.. وكافة التنوّعات المشابهة الأخرى.

لذا، نجد العديد من الهيئات الدّينية، من جرّاء النّقل الحرفي للرّؤى والتحليلات المستورَدة من العالم الإسلامي، تحوِّل السّاحة الغربية فضاءً للصّراعات في ما بينها. تجلّى ذلك عبر التزاحم على تسيير المصلّيات تارة، وعلى التنافس في فتح الدكاكين الطقوسية الخاوية على عروشها، لتنشر فيها وعبرها إسلاميْن ممثّلين في خطاب السّلطات الدّيني المورَّد بكافة تقليديته، وخطاب الحركات الاحتجاجية اللاّجئة إلى الغرب واللاّعنة له. وغاب الحديث عن الأوضاع الدّينية والاجتماعية والفكرية للمسلم في الغرب، وتمّ القفز فوق كل ما يلاقيه ضميره وفكره وحياته ومماته من تحدّيات وتساؤلات متنوّعة، لينغمس همّه وهواجسه في أوضاع بنغلادش والسنغال والسّودان. والواقع أن الخطاب الدّيني ليكون أثره إيجابياً، يتوجّب عليه أول ما يتوجب وعي شروطه الاجتماعية المتواجد فيها.

وحتى الخطاب الدّيني الإسلامي النُّخبوي، المسيَّس منه وغير المسيَّس، فقد بقي

خارج الدّورة الثقافية والفكرية في الغرب، ولجأ إلى نشاط داخلي بين أوساط الجالية المسلمة. وكان ينبغي عليه أن يتحاور مع العقل الغربي ليتبيّن موضوعية رؤاه ومنطقية حججه. أما أن يبقى الفكر الدّيني، وخصوصاً منه ما يتجلّى في فكر جماعات الدّعوة والتبليغ، وحزب التحرير، والسلفيين، يطارد المسلمين الضّالين في الغرب، بدعوى ردّهم إلى الجماعة وتعمير بيت الخلافة بهم، فتلك انهزامية فكرية تكشف عن وهن فكري بمجرّد احتكاكه بالآخر. وإذا كان الإسلام النخبوي عاجزاً عن محاورة الغرب، فالبيّن أن الإسلام الشعبي الوافد على أوروبا عبر الرحّل المهجّرين، بفعل الجوع والبطالة والكوارث الاجتماعية المتنوّعة، أعجز من أن يبلغ مستوى المثاقفة الرّصينة. فقد أتى أغلب الوافدين المسلمين إلى الغرب في حالة شبه أمّية من حيث الوعي بأصولهم الحضارية، لذا تجد كثيراً منهم وإن طال بهم المقام في أرض الهجرة، وتفرنس وتطلين وتأمرك نسلهم، يحافظون على تصرّفات البرية الأولى، وربما تراجعوا عنها في بعض الأحوال.

نحو تجاوز حداثي لتمركز النِّحلة حول المعبد

بقي الوعي التواصلي لدى المسلمين، داخل هذه التباينات المتنوّعة، متمحوراً حول المؤسّسة المسجدية، التي تحتل النّواة الرّئيسية بينهم. ورغم التواجد في الغرب، لم يُوفَّق المسلمون هناك في الخروج بالتواصل من بُعده التقليدي، المعروف في كافة التعبيرات والنِّحل الدّينية المتمركزة حول المعبد، إلى التّواصل الحداثي عبر الجمعيات والصّحف والتجمّعات الفكريّة وجماعات الضغط (اللوبيات). فالغريزية هي التي تدفع بالمهاجرين لتشييد المصلّيات والمساجد، التي تقلّص دورها في مجتمعات معلمَنة، لذلك يبدو اليوم تقليد الرّسول الكريم في تشييد المسجد في الفضاء الأوروبي تقليداً خارج شروطه التاريخية، لافتقاد الوسيلة إلى الغاية المرجوّة منها، ما دام هناك تأخير لما هو أهمّ وتقديم لما هو مهمّ، يشهد عليه التهاون في إقامة المدارس والمعاهد الخاصة، ومراكز الأبحاث والرّصد، وهي الأوكد حاجةً.

فالمهاجر يحتمي بالمسجد من حين إلى آخر، بفعل انجذاب نفسي اجتماعي إلى أهل ملّته، الذين يتشارك معهم في الأحاسيس والمشاعر، وهو بحث في الأصل عن ترميم لذاته الجريحة والمتألّمة. الأمر الذي جعل الفوضويين المهيِّجين يتسابقون في امتطاء الجالية الإسلامية، عبر الإمساك بتسيير المصلَّيات، محاولين قيادة الجميع إلى مهلكة باسم الجهاد في سبيل اللّه تارة، والابتلاء التطهيري أخرى. والحقيقة أن الإسلام الأوروبي إذا أراد أن يكون واقعياً، ينبغي ألاّ يصطنع التناقض مع الواقع المعيش،

المسيحي التراث والعَلماني المسلك الاجتماعي، من خلال استحضار مخياله الشرقي. لعلّه هنا يكمن دور السوسيولوجيا الإسلامية الشريدة، الغائبة عن توضيح المساعي، لفرز العاطفي الاتباعي منه والفعلي الاحتياجي.

تمهّد لنا هذه المعطيات العامة التي ذكرناها وغيرها للإطلالة على الإسلام الأوروبي عن قرب ومن الداخل، عبر أحد قطاعاته المهمّة العائدة إلى الفضاء الإيطالي. فالمركز الاسلامي بروما ـ والحاوي لأكبر مسجد في الغرب ـ يكتظّ بالوافدين عليه، خصوصاً أثناء صلاة المغرب في شهر رمضان فقط. وليس الانجذاب إليه بغرض أداء الشّعائر اغتناماً لأجر أوفر مع الجماعة، بل بغرض ملء البطون أساساً، بسبب ما يُقام من موائد إفطار مجانية يقدّمها المركز خلال شهر الصيام. فالمسلمون في إيطاليا فقراء بؤساء، أعني عامتهم لا خاصّتهم، لا كما يتُصوّر خطأ. ونظرا لتدنّي التربية السلوكية بينهم، تجدهم لا يتوانون عن التدخين في صحن المسجد، أو التفوّه بالكلام البذيء، أو التزاحم أثناء الدخول لغرض "الإفطار". فالفوضى المنتشرة بين أغلبهم، استوجبت حضور شرطة إيطالية تنظّم المؤمنين وتسوّي الصفوف، حتى لا يداهم الجياع المطعم معاً. وهو ما يكشف عن درجات عميقة من التردي الهمجي الذي بلغته بعض قطاعات مهاجرينا، التي يعوّل عليها خطأ وبما يفوق قدراتها في تحقيق الحوار الحضاري والدّيني. ولذلك كم من مهتدين أوروبّيين، وحتى أناس وافدين أو زائرين، فقدوا أمتعتهم وأحذيتهم ووثائقهم داخل المساجد. مما يُستوجب معه رفع لافتات داخلها تقول: «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما»(١) لترهيب الفاعل وتنبيه الغافل.

فما زالت سوسيولوجيا الإسلام في الغرب ورشة عمل مغلقة، عامرة بمادة الشغل ولكن الشغّيلة مفتقَدة. لذلك تبقى العديد من الأسئلة معلّقة ومتراكمة، سواء ما اتصل منها بالواقع الآني أو بماضي الوقائع السالفة. فالوعي الشامل بالإسلام الغربي كما يُلزِم بطرح سؤال الحاضر يملي إثارة التساؤل بشأن الماضي أيضاً. ولعلّ السؤال الكبير أمام الإسلام الأوروبي هو سؤال أوروبي بالأساس: لماذا خرج الإسلام من الأندلس وبقي في فارس وتركيا، برغم أن الواقعيْن لا يمتّان بصلة إلى الفضاء العربي الذي ظهر منه النبيّ؟ وهل حقاً أن الإسلام في سماحته وعدالته وأخوّته ولاطبقيته، دخل الأندلس حتى يخرج منها، أم أن ما دخل هو الإسلام اليزيدي والمسلك الكسروي، فما إن واجه الحقيقة حتى تعرّى وانثلمت عراه؟ لذلك يستلزم الأمر من الإسلام الغربي وعي تلك اللّحظات الحرجة في التاريخ الإسلامي، حتى يعرف مصيره ومسيره. فداخل هذه الحلقات المتّصلة يتوجّب التفهّم والإلمام بأسباب فشل الإسلام السالف في صقلية،

---

(١) سورة المائدة: الآية ٣٨.

وسردينيا، وفي أطراف فرنسا، عبر من سعوا إلى توسيع رقعة بلاد الإسلام، أو كما نعتت خطأ أرض الخلافة، هل سعوا حقاً إلى رفع راية الإسلام وليس إلى توسيع مجال منافعهم ومغانمهم؟ لأن هذه المرّة لن يكون رحيل المسلمين خروجاً موريسكياً بل ذوباناً لاإرادياً، في حال ما إذا تواصل تغييب الأسئلة الحقيقية. وليس التمادي في التبجّح بأن الإسلام هو الدّيانة الثّانية في الدّول الأوروبّية والتستّر عن إشكالياته ومصاعبه الداخلية بالموقف السليم. فالحقّ أن الإسلام عموماً يتنامى وراثياً، عبر تكاثر العدد داخل الفضاءات الإسلامية تقليدياً، من خلال التناسل البيولوجي الطبيعي وحده، التي تأتي من ضمنها الجماعات المسلمة المهاجرة، ولا يحقّق تنامياً ثقافياً دعوياً يُذكر داخل الفضاءات غير الإسلامية تقليدياً، إذا ما قارنّاه بالكاثوليكية أو البوذية أو الكرشنوية، هذا إنْ لم نقل إنه بصدد فقدان العديد من المواقع التاريخية في إفريقيا وآسيا.

آثرنا في هذه المحور عرض التحدّيات التي تواجه هذا الواقع الدّيني المستجدّ، ساعين في ذلك إلى دفع هذه التجربة نحو النّضج والرّصانة، ومنبّهين الجاليات المسلمة إلى كافة الجواذب الخلفية التي تعرقل اندماجها في واقعها الغربي، باسم الوصاية الخارجية التي تقدّر فيها عدم الرّشد!

٤ ـ الإسلام المهاجر: الأنموذج الإيطالي

يبقى الحديث عن الإسلام في إيطاليا مدعاة إلى طرح العديد من التساؤلات وتدارس بعض التحدّيات التي تواجهه وتعترضه: تساؤلات تتعلّق بهوية هذا الإسلام، من حيث خاصياته وأساساته ومكوّناته، وتحدّيات تعود إلى نمط الحضور الاجتماعي وأساليبه. فمسلمو هذا البلد لا ينتمون إلى وحدة عرقية جامعة بينهم، وهو ما يجعل التعبيرات الثقافية الدّينية مميّزة لكلّ تكتّل بينهم. إذ نجد الكتلة العربيّة المتكوّنة أساساً من رعايا المغرب العربي، إضافة إلى المصريّين والشوام والصوماليين، بالإضافة إلى المجموعة الإسلامية الإفريقية: السّنغال ونيجيريا وإريتريا، والمجموعة الآسيوية: بنغلادش وباكستان والهند. تنضاف إلى ذلك الكتلة الإيطالية المهتدية إلى الإسلام التي ما انفكّ عددها يشهد نمواً ملحوظاً[(١)]. ضمن متابعة هذه التنوّعات، سنسوق حديثنا عن الإسلام في إيطاليا.

---

(١) يضع ستيفانو ألييڤي معدّلاً أسبوعياً تقديرياً للمهتدين عبر المركز الإسلامي بروما، يتراوح بين خمسة وستّة أنفار، بمعدل ٢٥٠ سنوياً، علماً بأن هؤلاء ممن يمرّون عبر القنوات الرّسمية بالتصريح والتسجيل في قائمة المهتدين. انظر كتابه:

Stefano Allievi, *I Nuovi Musulmani- I Convertiti all'islam*, Roma, Edizioni Lavoro, 1999, p 42.

صار معظم أفراد الجالية العربية والإسلامية في إيطاليا، بفعل انتشار الأمّية الدّينية بينها، مجالاً خصباً لانتشار العديد من الأعراض المرضية في سلوكها ووعيها. وبسبب ما يمثّله المجتمع الإيطالي من تقابل كلّي مع الكيان المسلم، لغةً وديناً ورؤى وجودية، إضافة إلى صعوبات الاندماج والتأقلم لشخصية مستنفَرة ومستفرَغة من كافة مقوّمات الاقتدار الحضاري، أصبح الانخراط في الجماعة الدّينية، وأيّاً كان توجّهها وفكرها ونشاطها، سعياً إلى تحقيق التوازن، في فضاء اجتماعي افتقد فيه المهاجر جلّ مقدّرات القوّة المعنويّة: اللّغة، التآزر الاجتماعي، الرّموز الدّينية، السّكينة النّفسية. ومن جرّاء تلك الحالة، أصبح الانجذاب إلى المركز الدّيني، أكان مسجداً، جمعية دينية، تجمّعاً بشرياً، وذلك بحثاً عن التواجد داخل الحشد، لاغتنام اتّزان نفسي اجتماعي مفتقَد داخل فضاء المجتمع الأوسع، وليس نابعاً من وعي ديني أو حضور إيماني دافع إلى ذلك.

هذا علاوة على أن الضّيق النّفسي الذي تعانيه الشّخصية العاجزة عن الاندماج، حوّلها إلى حقل خصب لزرع مضاد للبنية المقيمة بين أحضانها، ولو كانت عملية الزّرع تلك مشوّهة، وخاطئة، ومتناقضة مع روح الدّين ومقاصده المستند عليها أصلاً. نتابع داخل هذا السياق مدى تهيّؤ شخصية المهاجر إلى قبول أيّة خيالات، أو فتاوى، أو أحكام، يصدرها شيوخ من دون تروّ.

حدّثني بعض البسطاء كيف امتنع عن سماع أي نوع أو صنف من الموسيقى، لأن أحد الشّيوخ نبّهه إلى أنها تميت القلب وتفسد الروح. كان المسكين يروي ذلك وهو يبطن غبناً في نفسه شوقاً إلى الموسيقى، لكن الضغط النفسي الذي ولّده وضعه الاجتماعي، أسَره داخل وعي خاطئ للاحتماء بظلّه داخل النقيض الإيطالي.

فقد ولّد افتقاد الكفاءات العلمية الواعية بالدّين فوضى فقهية بين أفراد الجالية، خُيّل فيها للبعض أن الأقدمية في أداء الشّعائر أو المواظبة عليها، مع غياب أيّ إلمام علمي بالعلوم الدّينية والاجتماعية اللاّزمة للأمر، مدعاة إلى تقلّد أهلية الفتوى؛ وحسب شقّ آخر، فإن الالتهام الحفظي لكتب فقهية تعود إلى الألباني أو القرضاوي أو ابن تيمية مثلاً، كفيلٌ بتوكيله منصب الإفتاء والنّظر في الدّين.

سنقلّب المسألة من زاوية أخرى، ففي ما يتعلّق بمسألة الزّواج التي تواجه شبيبة ذكورية كثيفة هاجرت إلى إيطاليا في العقدين الأخيرين أساساً، ظهرت فتاوى غريبة تتجاوز المسألة. بدءاً نشير إلى أنه من جرّاء صعوبة الاندماج الاجتماعي، تولّد لدى

العديد من الشبّان المهاجرين حنين إلى الزّواج من مسلمة من البلاد، يقدّرون أن حظوظ التوفيق الحياتية معها أوفر. دفعت هذه الحالة إلى اختلاق زواج وفاقي مرحلي وظرفي، أو ما يعرف بـ"زواج المكدونالد"، بفعل ما يتهافت فيه الأجانب على هذه الأماكن ويبنون فيها وعبرها علاقاتهم، خصوصاً مع فتيات بقايا المعسكر الاشتراكي، من الرّومانيات والبولونيات والرّوسيات المهاجرات، حيث يتعاشر الشريكان من دون الالتجاء إلى مؤسّسة رسمية مخوّل لها ضبط تلك العلاقة وتقنينها، يزعم الطّرف المسلم في ذلك أن تلك الوضعية شرعية بدعوى الضرورة. وهذا التبرير الفقهي ابتدعته الجالية المصريّة وأشاعته، لما تتمتّع به من هيبة دينيّة. وقد أصبحت هذه التسوية المستعجّلة ملجأ للهروب من صرامة المؤسّسة الإيطالية، في حالة الوصول إلى خلاف يترتّب عنه طلاق، وكذلك ملجأ إلى العديد من اللاّجئين والفارّين لأسباب سياسية، ممن لا تتيسّر لهم العودة إلى زوجاتهم في بلدانهم.

ناهيك عن غرابة الشروط التي يمليها البعض على قريناتهم المهتديات إلى الإسلام من ارتداء النقاب، إلى ترديد الشهادتين، ألف مرّة صبحا وألف مرّة ظهراً، وألف مرة مساءً، بدعوى غلغلة الإسلام في صدرها. والحال أن العربي القحّ ينفر من هذا الترديد المملّ. أشرنا إلى هذه المسائل حتى لا يخرج الخطاب عن المهاجرين المسلمين في الغرب عن واقعيته، ففي بعض الأحيان هناك تضخيم لدور هذه الجالية يتجاوز قدراتها.

ففي المصلّيات الصغرى التي تنتشر في روما والمدن الإيطالية الكبرى، تردّد مقولات فقهية معبّرة عن جهل بالمقاصد الإسلامية وبالواقع الإيطالي، حيث تُصنّف إيطاليا في عداد دار الحرب، النقيض لدار الإسلام، ومن ثمّ جرى تبرير الكثير من الممارسات اللاشرعية، كالسّرقة، باعتبار المنزوع غنيمة ومما ينطبق عليه قوله تعالى: «وأورثكم أرضهم وديارهم وأموالهم وأرضاً لم تطؤوها»(١)، مما أفرز ردة فعل ونفور خطيرين من جانب الإيطالي أو الإيطالية، إضافة إلى توظيف بعض الأحاديث من دون الوعي بسندها أو درجة صحّتها وتنزيلها في غير مقصدها، كالحديث المروّج حول حصر أهل الكتاب والتضييق عليهم، حيث يطبّقه البعض بمجرّد ملاقاة إيطالي أو إيطالية، وكذلك ترديد ما رواه الإمام أحمد بن حنبل في **المسند** عن عبداللّه بن عمر بن العاص قال: بينما نحن حول رسول اللّه إذ سُئل أي المدينتين تُفتح أولاً: القسطنطينية أو رومية؟ قال: «مدينة هرقل تُفتح أوّلاً» ومحاولة استفزاز الإيطاليين به.

---

(١) سورة الأحزاب: الآية ٢٧.

المؤسّسات والجمعيات الإسلامية

يتوزّع المليون مسلم المتواجدون بإيطاليا، والمنتشرون في أقاليم لومبارديا ولاتسيو وإميليا رومانا وصقلية بالأساس، على ما يقارب مئة مصلّية ثابتة ومتحرّكة. تسيّر النّصيب الأوفر منها الجالية المغاربية، تليها المصرية والباكستانية والبنغالية. وهي في العادة محلاّت تمّ تحويلها إلى مصليات وليست أبنية مخصّصة لأداء الشعائر، لافتقاد الاعتراف الرّسمي بها مقرّات عبادة، بل بصفتها محلاّت مستأجرة لغاية سكنية أو تجارية أصلاً. انعكس الأثر على دورها، فهي تبدو بائسة من حيث النشاط التوعوي الذي تقوم به، إذ ينتشر فيها خطباء وأئمّة يفتقد جلّهم إلى تكوين ديني وعلمي من حيث الإلمام بالعلوم الشرعية، في حين تحضر لديهم الحساسيات السياسية بشكل مفرط. لذلك لا يخضع تقديم الإمام أو الخطيب إلى كفاءة دينية وإنما إلى ولائه وموقفه من نظام أو حزب سياسي ما، حتى انتشرت اتهامات التكفير والزندقة بينهم. أمّا من حيث النشاط المقدَّم فيها، فهو يكاد ينحصر في خطب وعظية أثناء صلاة الجمعة تنأى عن أي واقعية، وإن عقدت بعض النّدوات، فلا يُسمح بارتيادها إلاّ للشخصيات العربية والإسلامية الموقّرة، من أعضاء السلك الدبلوماسي أو لبعض الأعيان الإيطاليين، ويُصدّ كل مسلم ليس من علية القوم عن ارتيادها. لعلّ البابين المختلفين في مسجد المركز الإسلامي بروما، اللذين يخرج من أحدهما السّفراء ورجال الأعمال وأصحاب ربطات العُنق، ومن الآخر بسطاء المؤمنين وعامتهم، يلخّصان ذلك التناقض الجوهري بين إسلام الأقوال وإسلام الأفعال، ومحاولات ترسيخ الازدواجية والتمايز في ما يتناقض مع المقصد الأصلي للمؤسّسة.

كما لا يخضع وعي الإسلام وفهمه إلى نمطيّة محدّدة في الفضاء الإيطالي، سواء بين الجاليات الوافدة التي حملت معها تراثاتها المحلّية، أو بين الإيطاليين المهتدين ونوع البوّابة الدّينية التي عبروها واكتشفوا منها الإسلام، التي غالباً ما تكون صوفية وروحية. ولّدت هذه التمايزات خطابات دينيّة متضاربة تنحصر عموماً تحت ضربين جليين: الإسلام السّياسي والإسلام الرّوحي. يبقى الشكل الأوّل قليلاً ومنحصراً بسبب توجّسه، إضافة لافتقاده لمَأْسسة أو فقه واقعي على السّاحة الإيطالية، لارتباطه في طروحاته ومقولاته بالأرضية العربية أو الإسلامية، التي فرّ أو هاجر منها (فلول الفارين من الإخوان المسلمين في سوريا، بعض أنصار حركة النهضة في تونس، أتباع حركة الإنقاذ الجزائرية، وكذلك بعض أنصار الحركات الإسلامية من مصر والمغرب، وأتباع حزب التحرير) وربطهم الفهم السياسي للدّين بالقطر الذي رحلوا منه. ولذلك يعجز

الإسلام السياسي، وإلى حد الآن، عن الدّخول في المعترك السياسي الإيطالي، برغم سعي بعض الأطراف إلى إنشاء "الحزب الإسلامي الإيطالي"، الذي يكاد ينحصر نشاطه بين قلّة ضئيلة من الإيطالين والعرب المتجنّسين، لما يميّز طروحات المشرفين عليه من تصلّب واختلاق التضاد مع المجتمع الإيطالي ذي التراث الكاثوليكي.

وعلى نقيض الإسلام السّياسي، ينتشر إسلام صوفي بين العديد من أفراد الجالية المسلمة، إذ تنشط الطريقة التّيجانية بين السنغاليين، والشّاذلية والبرهانية بين المصريين.. إضافة إلى النقشبندية، والعلوية، والإدريسية، بين التكتّلات الآسيوية: البنغالية والهندية والباكستانية. وبالمثل يسود بين الإيطاليين المهتدين فهم روحي وصوفي، وجليّة هي الأسباب النفسية التي تجعل الإيطالي أمْيل إلى الوجديات والرّوحانيات أكثر من غيرها من الضّوابط الإلزامية. فبالنسبة إلى مطالبه المادية وتطلّعاته السياسيّة تكاد تكون حاضرة في طروحات النّقابات والأحزاب الموجودة على الساحة، ولذلك يبحث في الإسلام عن مغنم روحي وإجابة وجودية أكثر من بحثه عن مطلب سياسي. وهو ما انعكس في مطالب العديد من الإيطاليين المهتدين، المنادية بفصل الدّين عن السياسة. ويتجلى هذا الخطاب أساساً عند شيخ الإيطاليين عبد الواحد بلاّفتشيني الذي أنشأ سنة ١٩٩٥ جمعية متكوّنة من أساتذة من جامعتَيْ لاسابيينسا وفيدريكو الثاني بنابولي، أغلبهم كاثوليك ومنشغلون بالدّراسات الإسلامية والقانونية، تُعرف اختصاراً بـ"قريش" (Co.Re.Is). ونظراً لأكاديمية الخطاب المهيمن داخل هذه الجماعة ونظرتها العَلمانية الغربية، إضافة إلى وعي باعثيها الكنَسي بالإسلام، فقد عجزت عن إرساء جسر تفاهم بينها وبين الكتل المسلمة الكبرى التي تقع خارج هيمنتها. وتتلخّص مطالب عبدالواحد بلاّفتشيني في نقاط أساسية منها: المناداة بأداء الممارسة الشعائرية الحرّة، الوقوف ضدّ تسييس الإسلام وتوظيفه الحزبي، العمل على الحدّ من تكاثر المساجد الفوضوية واستبدالها بالمنتديات والجمعيات الدّينية. وتبدو هذه المطالب مستساغة من قِبل الإيطالي المهتدي، الوريث للائكية شائعة، لما يحمله من فهم عَلماني للدولة والمجتمع والدّين في رؤيته، فليس من الهين لديه التخلّص أو التنكّر لهذه القناعات المتجذّرة في سلوكه وخلقه. لقد وعى الإيطالي المسلم الإسلامَ من داخل عالم رموزه الغربي، وهو لا يتوانى ـ ذكراً كان أم أنثى ـ عن التزيي بأزياء غير محتشمة، أو تقبيل صديقته أو زوجه على الملأ من دون استحياء، وغيرها من الممارسات المنبوذة في العرف العربي والخُلق الإسلامي.

ومن الجمعيات الأخرى التي يشتد فيها الحسّ السياسي، اتحاد الطّلبة المسلمين بإيطاليا، ونظراً إلى ضيق وخصوصية مجاله، إضافة إلى عائق التشظّي الطلاّبي على

التراب الإيطالي ومحدودية العدد، تكاد تتلخّص نشاطاته الأساسية في عقد ملتقى سنوي مواز لعطلة رأس السّنة الميلادية، لتدارس أحوال الطلبة، التي تعرض سنوياً وتبقى رهينة الوعود. ولذلك يلتجئ العديد منهم إلى الانقطاع عن الدراسة والدخول في حياة الشغل لتأمين لقمة العيش. علاوة على ذلك النشاط يقيم الاتحاد مخيّماً صيفياً، كما يساهم السّاهرون عليه في ترجمة بعض الكتيّبات الدّينية.

وأمام تعدّد التجمّعات الإسلامية ومحدودية فاعليتها، سعت بعض الأطراف إلى توحيد أنشطتها للخروج بها من هامشية الحضور وفوضوية العمل، فتم تأسيس "اتحاد الجاليات والمنظّمات الإسلامية بإيطاليا".

الفصل الثّالث

المثقّف والتّغيير

١ ـ إطلالة على جذور المحنة

تُميِّز العرب في التاريخ الحديث، خلافاً لثقلهم السّالف على المسرح الكوني، حالةً هامشيةً محيّرةً. ولا يمكن أن نقول إن قلّة من المفكّرين أو السّياسيين فحسب من شغلتهم المسألة، بل تكاد تكون همّاً مشتركاً بين عامّتهم وخاصّتهم، وإن اختلفت التبريرات والتعليلات والتفسيرات، وبرغم ذلك ما زالت الأحجية تتمنّع عن الحلّ. تساؤل المفكّر الرّاحل قسطنطين زريق بشأن "نحن والتاريخ" و "نحن والمستقبل" أحد الأسئلة الحرجة والمعلّقة في ذلك السّياق، التي ستُطرح على أجيال آتية وقادمة ما دام الجيل الحالي لم يوفّق في الإجابة عنها حضارياً. فأبرز اختبارات الصحّة والسلامة والمناعة للأمم، تُستكتشف داخل اقتدراها على الإجابة على أسئلتها الوجودية والحضارية؛ وفي ما يُغاير ويُسفّه ذلك، توريثها لخلفها، بفعل وهنها واعتلالها. نحن والتاريخ، تساؤل حول الكينونة بصيغة الجمع، يهزّ الأبنية والأصعدة التي شُيِّد عليها الكيان، التي صُعِّد شطرها التشوّف والاستلهام. كلّ ذلك القلق المختزن في "النحن" ليس من المتيسّر تهدئته إلا بامتطاء حصان التاريخ مجدّداً، وفق التعبير الهيغلي، في عمق بدئه ومنتهاه، في ما صُنع وما سيُصنع منه. فيجري التحوّل من التعريفات الدارجة والمعهودة له، بكونه ماضياً من سالف الدّهر، إلى تكتّل لأبعاده الثلاثة، ما مرّ وما يحدُث وما يُرتقَب، بصفتنا نحن الذين نخلقه أو نهدمه، لا بكوننا مقُودين بسلطانه وفوضويته على ما صوّر أحد المؤرِّخين عنجهيته العابثة بقوله: «ذهبت الدّولة ببوْلة»، في وصف سقوط إحدى الدول وقيام غيرها.

فما زال العرب النواة، والمسلمون من حولهم، في دهشة من أمرهم على إثر انزياحهم من قلب التاريخ إلى هامشه، وما تبعه من تعثّر تقريباً لكافة محاولات العودة،

إن لم نقل ما باءت إليه من فشل، برغم تجربة القنوات المختلفة، الدّينية والإصلاحية والقومية والوطنية، بكافة النسخ الإيديولوجية. وبما أن الشّعوب نتاج وعيها المستبطن، المتسافِل أو المتسامي بها، فإن البحث في علل ومسبّبات انهزامية العقل هي أوكد المشاريع التي تواجه الذات. إذ مهما يكون التدمير والتحطيم الخارجي للشعوب، ما لم يأت الأمر على كيانها، فهي تبقى مرشّحةً للعودة إلى ساحة التاريخ. تمثّل ألمانيا الهتلرية المدمَّرة حتى النخاع أثناء الحرب العالمية الثانية والعائدة من تحت الرّماد والأنقاض بقوة لاهبة مجدّداً، هذه القاعدة الحضارية في الزمن المعاصر.

والبادي أن العودة العربية الإسلامية الثانية إلى التاريخ، مشروطة بإعادة تعبئة ثانية للجموع، ففي الكائن الإنساني الحالي تسافل قاتل، اندسّ في أنظمة الوعي الرّوحي والعقلي لديه. ولذلك يبدو في حاجة إلى عمليتي إفراغ وملء تماثِل ما صوّره عمر بن الخطّاب في حديثه عن فعل الرّسول الكريم بقوله: «كان يُفرِغنا ويملؤنا». فتلك الفعلة هي التي ولّدت التحول الحضاري الكاسح، الذي لم يعرف التاريخ نظيره بالمقاس الزمني والجغرافي، الواقع خلال قرن من الزمن والممتدّ من البرينيه إلى الهمالايا، وفق تعبير هانس كونغ. فالفكر في حاجة إلى مساءلة دائمة حول مقاصديته، من أجل إنزاله في التاريخ ولإخراجه من براثن الوهم والاغتراب، فقد تُستَهلَك الموبقات وتُظنّ صالحات داخل وعي كينوني منسلِب. ولذلك كان التأكيد مع لينين حاسماً، بأن لا حركة ثورية بدون نظرية ثورية، إذ يعجز الوعي الخامل عن إنتاج قوّة مادية متمظهِرة في الوجود العيني، أو على حدّ تعبير الشاعر الرّاحل خليل حاوي المتطلّع إلى المطلق النّقي:

من ضفاف الكنج للأردن للنيل تصلّي وتعيد
يا إله الخصب يا تموز.. يا شمس الحصيد
بارك الأرض التي تعطي رجالاً
أقوياء الصّلب نسلاً لا يبيد
يرثون الأرض للدّهر الأبيد
بارك النّسل العتيد
بارك النّسل العتيد
بارك النّسل العتيد.

ولقائل أن يقول إن حالة اللاّحراك والسّكون في البنية الاجتماعية، لا تبشّر بتحوّل راديكالي في المستقبل القادم، إذ إن أصناف التخلّف غير مفرِزة لوعي بالتخلّف، بل

منتجة لوعي تخلّف منساب في الرّوح الجماعية. لما يسود من تأقلم وتعوّد على الوضع السلبي، ولذلك أصبح الانزياح عن الفاعلية في التّاريخ وكأنّه خيار ذاتي داخلي، ارتأته الذّات بمحض إرادتها. ولكنّ قوّة الفلسفة الوجودية التي تبلورت مع الثلاثي الإبراهيمي: اليهودية والمسيحية والإسلام، أنها أعادت تشكيل أعلى مظاهر الاندثار، الموت، الذي أصبح مستبطناً للحياة في جوفه: «يُخرِج الحيّ من الميّت»[1]. ومن هنا فليست ضروب الفشل النّهضوي حجّة لانسياق العرب والمسلمين في طريق الموت الحضاري أو الانقراض الفعلي، بل دليل على خطأ قاعدي في كلّ طروحات التغيير مهما عرَضت نفسها في ديكورات مختلفة. فعبر تاريخ الإيديولوجيات المعاصرة في البلاد العربية والإسلامية، كانت "النحن" بمكوّناتها الجزئية الفردية غائبة، فقد حضرت الإيديولوجيات وغاب الإنسان، كرأسمال مصيري وحاسم في أي تغيير. فالتاريخ بأبعاده الثلاثة، وكما حدّدناها سابقاً، هو انبناء على جزئيات الميكرو اجتماعي، والإيديولوجيات قد أهملت الصغائر فأضاعتها الكبائر. ولذلك نجد النواة الأولى التي ينبني عليها التاريخ، المفرد الإنسان، أكثر الحلقات دونية وترذيلاً، وأكثر ممارسات التفنّن في اغتيالها. . مما حوّل الإنسان، الأنيس المؤنس، إلى منسي وحاوية مختزِنة لشتّى أصناف الرّعب والهُجاس والرُّهاب، وهل يأتي المحصور شيئاً مذكوراً؟!

ففي ظلّ حالة انسلاب المرء واندهاشه أمام حالة الموات شبه الجماعية، والمتقدّمة مع كلّ يوم، تحوّلت مختزنات التثوير إلى طاقات سالبة، تسوق الوعي مكرها إلى مشاطرة التشخيص المرير لأحد المفكرين المعاصرين، مطاع صفدي، الذي قال: الشيء الوحيد الذي يتقدّم لدى العرب هو التخلّف، والشيء الوحيد الذي يتخلّف لديهم هو التقدّم. والواقع أن هذا الوضع مهما بلغ من درجاته الآسنة، فهو خاضع في تواجده إلى معادلة عمرانية، كونه إفراز تراكمات التشكيل الخاطئ للذات، المتجلّية في أعلى عفونتها في الواقع الحالي، بكافة غرائبه وعجائبه التي لا تنقضي. حتى أصبح الاجتماع بمقتضاها صورةً لأشدّ درجات التردّي المدني، ليس بفعل قصور حضاري ذاتي، بل نتاج تأهيل خاطئ مورس عليه، مضاد لكافة أشكال النّماء والتقدّم.

قاد هذا الأمر إلى تزعزع اليقين، في مثلّث الزّعامة والحزبية والإيديولوجيا، الصائل طيلة عقود كآلة مقتدرة على صناعة الفرد والجمع، بعد أن استبان كونها أطراً مقعّرة ناجحة فقط في تزييف إرادة الفكر والفعل الحقيقيين. ولذلك تبدو الحقبة التاريخية الحاليّة والقادمة، حقبة سقوط الدرئيات وانقشاعها، التي طالما تخبّأت خلفها

---

(١) سورة الروم: الآية ١٩.

الأضاليل بتنوّعاتها، من كذب الذات على نفسها إلى تزييف الآخرين لوعي الذات، التي تقف فيها النحن عارية سافرة أمام التاريخ، ملقية على نفسها السؤال الثقيل، سؤال مسبّبات ضياع الكينونة ولفظ التاريخ لها، الذي سنحاول معالجته في هذا المحور من منظور معرفي ثقافي.

فتردّي الثقافة وتأزّمها جلي، والأمر لا في مصلحة المثقّف ولا في مصلحة السّلطة، فهما شريكان وصنوان إن تنافرا وإن تعاضدا. ولذلك يبدو سؤال دور المثقّف حاضراً ومحرِجاً برغم محاولات إلغائه وتهميشه. فالمثقّف رسول الإنماء وصانع التنمية، تبدو بنية المجتمع، بشتى مكوّناتها وعلى ما هي عليه اليوم، أعتى الحواجز التي تحدّ من فعله وتخاصم دوره. تستمدّ تلك البنية مقوّمات قهرها من تحالف وطيد تشترك فيه قوى اختلفت في كل شيء واتفقت على شيء، ألا وهو تمييع دوره. سوف نبتعد عن التعريفات التقنية والقاموسية للمثقّف، لنحدّد هويته، بكونه المقتدر على رسم الدّروب وتحوير الموجود، في شتّى ميادين الإبداع البشري. ولكن هذا المنطلق التأسيسي والفعلي يتناقض مساره مع ما هو كائن وواقع، فالمثقّف يحاول أن يبني دولة الثقافة ولكن السّلطة تسعى إلى بثّ ثقافة الدولة، ومن هنا نجَم الخصام والخلاف داخل الحقل. ولذلك تنظر الدولة إلى مشروع المثقّف بوصفه مشروعاً فوضوياً، غير منتظم، متناقضاً، متضارباً، يبني ويهدّ، يقول الشيء وضدّه. في حين يرتئي هو أن دور السلطة، مهما تذرّع وتعلّل بمستندات وطنيّة وقوميّة ودينيّة وإيديولوجيّة، فهو مضيِّق لفضائه وساحة عمله التي لا تتحدّد إلا بالحرّية والالتزام في الوقت نفسه.

أفرز هذا الوضع خصومة بين المثقّف والسّلطة، استند إلى رُهاب ثنائي مستحكم بالطرفين، يحسب الأوّل (المثقّف) أن في غيابها يحقّق وجوده، وتحسب الثانية (السلطة) أن في تدجينه تحقيق للصالح العام، وكلا التقديرين أخطآ الصواب. حتى إن العديدين لاذوا بالصّمت قسرا في الداخل، مستبطنين الآية: «لا يضُرّكم من ضلّ إذا اهتديتم»[(١)]، وآخرون استهدوا بالقول:

أقيموا بني أمي ظهور مطيكم ... فإني إلى قوم سواكم لأميل

وفي كلتا الحالتين خسر المثقّف والسّلطة، فلا المثقّف حقّق ما يصبو إليه، ولا السلطة اهتدت بدونه وسلمت من تضخّم عقدة احتقانه عليها. حتى تشكلّت أنماط مرضية من المثقّفين في البلاد العربية تختلف الواحدة عن الأخرى، فنجد منعزلة الثقافة الجدد، أو "أهالي الرّبوة"، كما عُرفوا في تاريخ الفتنة الكبرى، ألقوا باللائمة

---

(١) سورة المائدة: الآية ١٠٥.

والمسؤولية في انعزالهم معرفياً عمّن ضيّق عليهم وكمّم أفواههم، وبرّروا تهاويهم في الانشغالات اليومية، والكسب المادي، والوجاهة الاجتماعية، بالبحث عن امتلاك السيّارة الفخمة والبيت المنيف. . ضاربين الأمثال عن يأس المثقّف من إصلاح بُنى التخلّف الشاملة التي تنخر المجتمع، بعد أن جرّب حلولاً متنوّعة تمتدّ من مداهنة السلطة والدخول في آلياتها، بغاية تحويرها من داخلها، وإذا بدولابها يجرفه إلى حيث لم يُقدّر أن يجرفه هو. وكذلك بعد أن جرّب الاستقلال عنها، بنصحها وإرشادها، استبان له أنه في قائمة المشبوهين والمعارضين والمارقين.

واستسلمت طائفة أخرى إلى القدر المحتوم، وارتأت أن لكلّ كتاب أجلاً، فقبلت ما هو قائم على ما هو عليه، حتى بدأ يتلخّص دور المثقّف في كونه عرّاف السّلطة وكاهنها، السياسي والإيديولوجي والدّيني، الذي يبحث عن استقطاب المثقّفين الهائمين السائحين، وإقناعهم بحزب السلطة وإيديولوجية الدّولة، أكثر من بحثه عن مبتدعات التجدّد والخلق، حتى استُصنِعت أزلام ثقافية عالية، استمدّت وجاهتها وألقها من قوة جهاز دعاية السلطة ومؤثّراته. وبقدر ما يتماهى المثقّف المشوّه مع برنامج السّلطة بقدر ما تُعلى رايته. فيكون شاعراً موهوباً، أو أديباً خلاّقاً، أو حكيماً فذّاً، كلّ ذلك ضمن إبداعه التزلّفي، فيما حُبّ الوطن أكبر من كافة أشكال المراوغة كلّها ورهاناتها الظرفية. يتطوّر الأمر داخل هذه الطائفة، حتى ليتربّص بعضهم ببعض كقطّاع الطرق، يترصّد الواحد للآخر زلّة، يشتمّ له منها رائحة الانتقاد أو الامتعاض من ثقافة الهيمنة، فيعلنها خروجاً عن الصفّ العام والإجماع والوئام. ويبلغ الأمر حدّة، حتى إن هفوة أو غلطة مطبعية في مقال صحفي أو في كتاب توشك أن تهوي بصاحبها سبعين خريفاً في جهنّم، ما لم يعجّل بالإصلاح والإيضاح، وقد يسبق السيف العذل، حتى تحولت تلك الكيانات إلى فيروسات متقاتلة متناحرة، ينهش القوي منها الضعيف.

ينحدر أغلب المثقّفين من قطاعي العلوم الإنسانية والاجتماعية، ويروّج باطلاً أن هذه العلوم أفلست وافتقدت إلى دور، في بلدان أكثر من نصف رعاياها تجتاحهم الأمّية. يبدو ذلك أحد التبريرات الواهية لأزمة تخطيط نافذة باحثة عن مهارب ومخابئ. لقد انعكس الأمر سلباً على قطاع البحث العلمي الذي بدأ يشهد تراجعاً بعد سنوات التنامي السالفة، إذ تنتصب عراقيل متنوّعة أمام نمائه وازدهاره، فكل بحث أو رواية أو كتاب، ما لم يمر عبر بوابة الرّضاء السّلطوي فهو يشكّل مروقاً، ولذلك أصبح يتخفّى العديد من الكتّاب وراء طرق المواضيع الباهتة، التي لا تنفع ولا تضر.

ومنهم من لجأ إلى توريات مختلفة، صوناً للقمة العيش التي تتكرّم بها الدولة، وقنع بالبحوث المهجورة، التي لا تحرّك ساكناً ولا تثير انتباهاً، عبر تكديس الأبحاث

حول واو العطف في اللّغة العربية، والأعيان النّجسة والأعيان الطاهرة في الفقه الإسلامي، والجزء الذي لا يتجزّأ في الفلسفة، ومستلزمات بهيمة الأنعام في الدّراسات القانونية. وكأنّ واقع تلك المجتمعات بلغت الأبحاث في إنسانها سدرة المنتهى، مما استلزم التحوّل إلى الهامشي والمهمل. وقد يأخذ التخفّي منحى آخر، عبر نحت لغة فوضوية موغِلة في التجريد، غير خاضعة لأي انضباط تركيبي أو دلالي، تنتشر اليوم في الشّعر والخطاب الفلسفي على حدّ سواء، وبرّرت مشروعية ذلك، بأنها لغة التقية الوحيدة التي تبقّت لإبلاغ الرسالة، إن ما زالت لهؤلاء حقّاً رسالة.

داخل أوضاع الهشاشة المحيطة بحقل الثقافة، قلّة من المثقّفين من استطاعوا تحقيق الاستقلال المعاشي من السلطة، كان ذلك عبر تشييد مؤسّسات خاصة، ولكن سرعان ما يشتد الضغط حولها لإفلاسها أو إغلاقها، إذا ما تبين تنطّعها أو مشاكستها. فلكم جَنت رواية، أو قصيدة، أو مقالة، أو محاضرة على مؤسّسة بأجمعها، وأدّت إلى التضييق على من شابهها وشايعها وناصرها. فقد تبقى فحولة مترسّبة في ثنايا لاوعي بعض المثقّفين فيغضب غضبة مضرية، فلا يجد أي رفيق أو عضيد، فيرتد إلى نفسه خاسئاً وهو حسير.

ليست الحال يأساً بل واقعاً، فقد تشابهت الثنايا على المثقّف، فخلّفت فيه كُموناً لا خلاص منه إلا بتشخيص حق له بغرض تجاوزه، ولن يتأتّى ذلك إلا بأمرين: وعي المثقّف بدوره والتعالي فوق الرّهانات الظرفية والمصلحية الضيّقة، ووعي السّلطة بالهدر السلبي لطاقات مجمَّدة ومهمَّشة، التي لن تساهم إلاّ في تكريس تخلّف، تترجّى الأمّة تكثيف التحالف ضدّه، بين عقل مدبّر وعقل مسيّر.

٢ ـ النائم والسائم والهائم في قطاع المثقّفين

تحتاج كتلة المثقّفين والأكاديميين إلى تفحّص ملحّ تشخّص عبره كافة الأدواء والعلل المستحكِمة. فلطالما وقع التركيز على الخارج وغفلت هذه الشلّة عن الدّاخل، سواء بتحسّس جسدها أو بتقليب وعيها. أحياناً جاء الأمر ترفّعاً عن المتابعة، بادّعاء الطّهر والنّقاوة، وأخرى لتفادي الأسئلة المحرجة، التي قد تجعل الأوائل أواخر أو قد تجعل الحجر الذي رفضه البنّاؤون "حجر الزاوية"، وفق التعبير الإنجيلي، حتى انحصر الدّور في أمر النّاس بالبرّ ونسيان أنفسهم. من هذا الباب آلينا على أنفسنا طرح بعض المسائل، علّنا نساهم مع من يشغلهم واقع المثقّف اليوم في استجلاء الأمر.

فتكادس العلل وتوالي التحدّيات التي صارت أمراً رتيباً، أسكنت في المثقّف حالة

دهشة، وما تمخّضت عن طرح السؤال: ما العمل؟ بل أفقدت المثقّف مقدرة الوعي بما حوله، مما جعل الرضا بما هو جار معلّلاً بكونه قدراً تاريخياً وفق الواقعيين، حتى ترسّخت خيارات وقناعات مبدئية تجد مبرّراتها وتعليلاتها في انهزامية مشتركة سادت بين قطاعات واسعة.

فالواقع الحالي يدفع بالمتعلِّم، ولا نقول المثقّف، إلى وجودية غير ناضجة ذات سمات عبثية وفوضوية وانحلالية، وهو ما جعل الكثيرين سرعان ما يُؤسرون داخل إيديولوجيات وطروحات فكرية وافدة، من دون تمحيص أو حصحصة، أو كذلك يقعون بشكل ارتدادي في انكماش شوفيني على الذات، يمنع عنها سبل الانطلاق والتصاعد باتجاه التحرّر. وهذا الإحباط المبكّر في شكليه المَرَضِيين، المرتدّ باتجاه الذّات أو المتحلّل منها، يأتي نظراً لشقّة ما يواجه كلّ من تملَّك شحنة وعي سمحت له بالتميز، مع دربة تربية عوّدته دائماً أن غير ذي الشّوكة تكون الشوكة له. فما يشكو منه المثقّف بالأساس، فقدانه تربية مصابرة وإصرار، وتردّي إيمانه بقواه الكامنة فيه، التي أثبت الأسلاف استثمارها في العديد من المناسبات التاريخية الحرجة، من خلال تحويل العدم إلى وجود والميّت إلى حيّ. لعلّ الانكسارات والانسدادات أمام الأنا والهوية العربية الإسلامية قد أتت مفعولها وتأثيرها بجلاء في شخصية المثقّف اليوم. فقلّ ما سطر الأكاديميون أو المفكّرون لأنفسهم، سواء بشكل فردي أو جماعي، برنامجاً ثقافياً أو علمياً حياتياً، تحتاجه الأمّة أو تتطلّبه الأجيال القادمة. ولذلك نجد الكثيرين منهم بمجرّد أن أعدّ بحثاً حصل به على لقب علمي قلّده وجاهة، ركن في ركن مكين بعيداً عن جنون الكتّاب وهوس المفكّرين.

سنتقدّم في رسم خارطة تصنيف للتجمّعات الكبرى للمثقّفين مردفينها بتشخيص للمعنيين. يتوزّع تقنيو الثّقافة في البلاد العربية بين ثلاثة أصناف كبرى قارّة، إضافة إلى شراذم صغرى كلّ يوم هي في شأن:

الأول، الصنف النّائم: يُعتبر هذا الصنف أعلى النِّسب بين التنوّعات الثلاثة التي سنأتي على ذكرها. وتمتدّ عيّناته من العلوم الصحيحة إلى العلوم الإنسانية والاجتماعية. فقد كانت المراكز والمناصب الجامعية والتّربوية المحدَثة مع بدايات الاستقلالات، في حاجة ماسّة إلى كوادر محلّية للتسيير والتّدريس. وبهذه المراكز كان الالتحاق من طرف الأنفار غير الكفوءة علمياً ومعرفياً، التي اكتسبت شرعية بقائها من أقدميّتها. لا نلغي داخل هذا الصنف تواجد بعض العناصر القديرة التي وعت بالتبدّلات، مما حوّل وظيفة الأستاذ والمدرِّس والمربِّي داخل هذا الصّنف النّائم إلى حرفة ميكانيكية، لا ضرر فيها أن يقدِّم المدرِّس بضاعته بالمنهج نفسه والمحتوى الذي شرع به منذ أوّل يوم باشر فيه

شغله. كان التلميذ أحياناً أنجب من معلّمه وأقدر على رصد تحوُّلات التاريخ والأفكار. أستذكر بالمناسبة سؤال أحد الطَّلبة ونحن على مقاعد الدّراسة بالجامعة الزيتونية لأستاذ علوم الحديث، بشأن المنهج النّقدي الذي توخّاه الرّاحل إدوارد سعيد في نقد دراسات المستشرقين. فردّ شيخنا: أنا أعرف الراوي أبا سعيد الخدري وليس في ذهني حيز للمستشرقين، ذاماً إيّاهم عن بكرة أبيهم، ظانّاً أن إدوارد سعيد أوروبيّا من جملة من غيّر نصف اسمه ليندسّ بيننا.

ويلاحظ المتابع لهذا الصنف شيوع أمرين لديه، وهما: وَهْم التغيير الحالم ويأس التغيير القانط، وغياب واقعية التغيير السائرة ضمن خطى ثابتة ومؤمنة بقدرها ورسالتها. وغالباً ما يتعالى هذا الصنف ويتعلّل بخبرة الأقدميّة والأسبقيّة، كون الواقع العربي قد خاض ثلاث تجارب لم تؤدِّ إلى نقلة ومنفرَج، أي إلى النّهضة المرجوّة، وهي تجربة الليبرالية وتجربة الاشتراكية القومية والتجربة الإسلامية. والبيّن أن هذه التجارب المزعومة قد وُلِدت وخُنِقت في أذهان من تحزّبوا لها ولم تتحوّل أي من التجارب الثلاث إلى عقيدة شعبية أو إيديولوجيا عامة تثير وتحرّك الجماهير. مما دفع بالمتربّصين بتلك التجارب، الذين تحسبهم أيقاظاً وهم رقود إلا عند تثبيط العزائم، إلى الحديث عن إفلاس الإيديولوجيا، والدعوة إلى التحلّل من كافة الضوابط. وذلك اليأس من أي طرح محلّي للخلاص ليس مبنياً على متابعة يقينيّة للفضاء الفكري والاجتماعي، بل على استهلاك لصدى ما تضخّه قوى التوجيه والصّنع للرأي العالمي، الممثَّلة في القوى المتحكِّمة بالسّوق.

الثاني، الصّنف السائم: انعكس الواقع السياسي الاجتماعي سلباً على ذهنية المثقّف، الذي خلص خطأ إلى أن دوره في توجيه وإصلاح البنيتين السياسية والاجتماعية مفتقد ومنعدم. فالسّلطة السياسية لها منطقها النفعي من أي تحوّل أو إصلاح تُدخله على سياقها السياسي. وهذا المسلك النفعي ما كان يرضي المثقّف الذي ينطلق غالباً من عالم رمزي تحكمه قيم عليا وأخلاقيات مبدئية أبدعتها تجربته واحتكمت إليها عقلانيته. ولّد اختلاف المسلكين، النّفعي والمبدئي، خلافاً دائماً بين السّلطة والمثقّف، برغم ادّعاءات المصالحة والتقارب، كما تعمّقت الهوّة بفعل تراكم السنين، وصل فيها المثقّف إلى يأس من نسج علاقة تناصت وتشاور مبنيّة على العفوية والمصلحة القومية مع السلطة. وهذا الفشل في تحقيق التزاوج حاول تعويضه بالتوجّه إلى الكتل الشّعبية الواسعة، فساد تمجيد لإرادتها وقدراتها، وكلّها كلمات حقّ أُريد بها باطل. بيد أن ما راهن عليه، أو بالأحرى ما قامر عليه، لا ما التزم به حقّاً، ما كان تحقيق النقلة فيه هيّناً وفق ادّعاء فردي أو حزبي أو طائفي، بل كان مشروعاً جماعياً

تتضافر له كافة القوى الفاعلة، وما كان ليتمّ في عقد من الزمن بل يتطلّب عقوداً إن لم نقل أجيالاً. لعلّ أغلب الأحزاب المعارضة ورموزها الفكرية قد مارست هذه اللّعبة المزدوجة المتسرّعة، فلفظتها الأولى وجمح بها فرس الثانية.

فخيار وعظ السلطة الفاشل ورهان تأديب المجتمع الحالم أوصل المثقّف إلى حالة إحباط، افتقد على إثرها التطلّع باتّجاه مقاصده العليا، حتى بلغ الأمر بين هذا الصّنف السائم إلى التنظير ليأس الأمّة وتيئيسها، الذي أصبح فناً متّبعاً بين الكثيرين. ولذلك ينتشر اليوم أنين يائس بين من خدموا أمّتهم طمعاً لا خياراً وقدراً، ولم يفوزوا بمبتغاهم. فكان هؤلاء ضحية منطق تجاري مبدئي حكم طبيعة العلاقة بين الثقافة والأمّة والسياسة لديهم، لم يحسموا فيه قطعاً بين خيار علاقة الأحرار وخيار علاقة التجّار.

الثالث، الصنف الهائم: نظراً للتبعثر والتشتّت الذي يشقّ الطبقة المثقّفة، وقعت هذه الشلّة رهينة ضغط العبثية واللاّهدفية، حتى أصبح يستهويها الغسق أكثر مما يجتذبها النّور. ولعلّ أبرز سمات هذه الجماعة متمثّلة في ترديدها مقولات مثل: انتهاء المثقّف، وانتهاء الإيديولوجيا، وموت الفلسفة، وموت الشعر، وانتهاء الكتاب، ونهاية التاريخ. . وهي مقولات برّانية عرفت منشأها داخل سياقات لا تمتّ بصلة إلى الواقع العربي الإسلامي، وتقبّلها العقل المنفعِل، بفعل الزّعزعة القويّة التي استهدفت أساساته.

مع هذه الطّائفة مثّل الفكر أسوأ درجات افتقاد مقوّمات الأنا، وتحوّل إلى منفعل بامتياز، محدِّثاً النفس أحياناً بالانخراط والاندماج في حركة الفكر العالمية، والحقيقة أنه لم ينخرط فيها إلا باستهلاك موبقاتها. خلق الدور الذي لعبته هذه الطائفة قناعةً لدى العديد من الأساتذة والمراقبين الغربيين، بأن المنتوج الفكري العربي الحديث، وبالأساس في قطاع العلوم الإنسانية والاجتماعية، يفتقد إلى أصالة منهجيّة، وبالتالي هو محاكاة لما يرد في العقل الغربي. فنادراً ما اعتنى الفكر الغربي بترجمة تلك الأبحاث أو عبأ بها وأولاها اهتماماً أو استشارة، عند متابعته أو معالجته لقضية من النوع نفسه، ولو كانت تتعلّق بحقل الدّراسات العربية أو الإسلامية. وهو ما جعل أبحاثاً جيّدة ورائدة تخضع لذلك الحكم القاسي والمتعسّف الذي اتّخذه المفكّر والكاتب الغربي بشأن جزء من الفكر العربي والإسلامي، وسحبه على كل إنتاجاته الحديثة، مثل سلسلة محمد عابد الجابري المتناولة للعقل العربي، أو سلسلة علي زيعور المتناولة للذات العربية نفسياً وسوسيولوجياً، وأمثالهما كثير.

واقع الطائفة الهائمة في هذه الثقافة وأحكام العقل الغربي الجامعة بشأنها، صنّفت الجميع في قائمة الشعوب الرّاكدة وجدولت اللّسان الأساسي داخل هذه الحضارة، اللّغة العربية، ضمن صنف اللّغات الميّتة، على حدّ تعبير المستعربِة الإيطالية إيزابيلا

كاميرا دافليتو، مما ساهم في تقزيم الذّات وتهميش قضاياها المصيرية على المسرح الدولي.

لا تنخرط هذه المعالجة في باب القدح أو الذمّ للغير ولا في باب التزكية للنفس، بل هي محاولة إلى دفع اكتشاف الذات الممتهنة بالثقافة والأفكار لذاتها. ذلك أن مثابة المثقّف إلى ذاته ليست بمعنى افتتانه برذائله ومحاسنه، بل ضمن عودة بنيوية متخلّصة من غرور العشق أو المقت الطفوليين. ولعلّ هذا الخط يسمح بإعادة رسم الجغرافيا الذهنية ضمن حدود أرحب وعلاقات موضوعيّة أصدق. فالمثقّف لا تعوزه مقدرات الإبداع، بل ما يعوزه هو الإقدام على تهشيم العديد من الأوثان التي تعترضه، سواء منها الكامنة فيه أو الخارجة عنه. فممّا يحزّ في النفس ويُشعر بالأسى عندما أقارن نفسية أكاديميي البلاد العربية ونفسية أكاديميين غربيين ـ إيطاليين مثلاً ـ وهم في مجتمعات تُعتبر في قمّة الاستهلاك، تجد الأخيرين مثلاً لا يشغلهم سوى همّهم العلمي وكأنهم قدّوا له، أما في البلدان العربية، فما إن يتربّع الواحد في منصب من المناصب العليا حتى يستسلم لحياة الدّعة، ويصبح همّه اقتناء الفيلات الضخمة والسيّارات الفخمة.

لذلك سؤالنا عن دور المثقّف ومسؤوليته في المجتمع لن يطرح بجدّ حتى تحلّ معضلة عوامل افتقاده لدوره بهذا الشكل، حتى نام وسام وهام. وهو أمر ناتج بالأساس عن حالة تنافر سائدة بين قطاعات المجتمع الثلاثة: الأمّة والسّلطة والمثقّف، التي تكاد تكون قاسماً مشتركاً بين العديد من الأقطار، مهما اختلفت السّياسات والتوجّهات الإيديولوجية بينها. فالأمر يحتاج إلى حوار صريح ومفتوح يتجاوز تحميل السّلطة المسؤولية لوحدها وتبرئة المثقّف والعكس كذلك، بالإضافة إلى نقد خطاب تزكية الأمّة المداهن من الطرفين، باعتبارها مكمن الصدق والقداسة والعطاء، وهي ما أفرزت المثقّف والسّلطوي على ما هما عليه. وبما أن عيّنات المجتمع وكياناته البشريّة هي المجال الذي يستمدّ منه المثقّف والسّلطوي مقدراتهما، وفي الوقت نفسه الفضاء الذي يرسمان عليه طروحاتهما وخياراتهما، حيث لا مثقّف خارج الشعب ولا سلطة من دون رعيّة، فقد رسم الاثنان هالة قدسية للمجتمع، وهي بالأحرى تفتيش عن رصيد للمشروعية بغرض تطويعه حسب المراد. ففي كثير من البلدان يؤكّد كلّ من المثقّف والسلطوي إخلاصهما اللاّمحدود للأمّة، ولسان حال الثّنائي يقول: "ما أُهديكم إلاّ سبيل الرّشاد"، وإن قام بغير الرّشاد. في حين يتنافى واقع الأمّة السّائبة مع مقاصدهما إن أحسنّا الظن، ولم نقل مزاعمهما الخادعة والمضلّلة.

تصرّح السلطات جميعاً أن دولها دول الثقافة، لما في هذا الديكور الرّمزي من وجاهة ودعامة. والواقع أن فهمها للثقافة بصفته جهاز سلطة رمزي، يدعم جهاز

سلطتها التحكّمي والقهري، هو ما أوقعها في التقدير الخاطئ لمفهوم الثّقافة والمثقّف. إن الثقافة هي روح الجماعة المتطلّعة إلى خرق حجب الوجود، والمثقّف هو تجلّي الوعي الجمعي في ذهن الفرد وعلى لسانه. فالإثنان ـ الثقافة والمثقّف ـ ووفق أصالة سوسيولوجية، ينفران من أن يكونا خدماً وحشماً للسّلطوي الرّاهن، لأن الأمر لو دام لغيره لما آل إليه. ولذلك تعجز الثقافة الأصيلة والحيّة، لأي شعب، عن أن توالي البائد (السّلطوي) وتظاهر السّائد (الشّعب). ولذلك يستشعر المثقّف الأصيل في تلك البلدان اختناقاً حتى ولو كان ميسوراً مادياً، ويغازل المنفى والمهجر حتى في مشوار عمره المتأخّر، كلّ ذلك أملاً في كسر القيود التي تكبّل روحه الحرّة أو تحدّ من تطلّعاته الإصلاحية المستديمة.

وأمام الانحصار الرؤيوي للعقل السّلطوي، المغرور به أحياناً، تعجز مقدراته عن استيعاب الرّسالة الثقافية، وتَحُول رؤيته الأحادية عن فهم العالم الثقافي الذي يتأسّس على الاختلاف، الذي هو من طبيعة الجدل الثقافي الباحث عن إزاحة الخفي وإرساء الجليّ. وبطبيعة السلطة التي ترى في الحقل الثقافي ديكوراً للزّينة والزركشة لاستراتيجياتها لا مجالاً للنقض والبناء، والتصحيح والتحوير، حُصِر دور المثقّف وتعريفه في الأدلجة والدمغجة، وإضفاء الزّينة من الخارج على القبور العفنة من الداخل، كما وصف السيّد المسيح الأمر، بجعل المثقّف موظّفاً تابعاً داخل الآلة السياسيّة لا مناراً تهتدي بنوره جموع الأمّة. فقد أصبح تنصيب الكفاءات على رأس المؤسّسات العلمية والثقافية والتربوية والإعلامية، خاضعاً أساساً للولاء الإيديولوجي، ومقدَّماً على الأهلية العلمية والكفاءة المعرفية، ولكم اعتلى البارعون في المداهنة هذه المنصّة! خلق هذا الوضع في المثقّف الوطني، والمترفّع عن الإيديولوجيا السّلطوية البائدة، كموناً بمرتبة القنوط، وعمّق مشاعر الإحباط لديه. ولن نعدّد ضروب ممارسات التجميد والعزل والإبعاد للعديد من الأساتذة والباحثين والمسؤولين داخل حقول معارفهم ومؤسساتهم، والمنع والتحجير حتى لا يتمّ التطرّق إلى مواضيع "حسّاسة". وحتى وإن طرحت فينبغي أن تكون من وجهة نظر السّلطة، وإلا فإن التعرّض للتّهلكة، للباحث والمعين والمدير، يترصّد الجميع.

بالمقابل، تحوّلت ثقافة السّلطة، المسخّرة لها كافة الإمكانيات المادية والإعلامية وأصناف الأوسمة والنياشين لحملتها، إلى هيكل مفتقد للحياة تعوزه الصلة الرابطة بين المنتِج والمستهلِك، حتى أصبحت صحف، ودوريات، وإذاعات، وشاشات السلطة، عارضة نفسها كبغايا على قارعة الطريق ولا منتبه أو منجذب. لقد انحبس الخطاب بين الباثّ والمتلقّي، وبرغم ذلك تصوّر المافيا الثقافية النفعية للسلطة أن إنتاجاتها هي

سدرة منتهى الرقي الفني والإبداعي والحداثي، وتعبّر عن اللّحمة بين المثقّف والسلّطة والأمّة. والحقيقة غير ذلك، حيث يتعمّق التدابر بين مكوّنات هذا الثلاثي.

لقد خلّف الاستفراد السلطوي، التوظيفي والديكوري ببعض الرّموز الثقافية والعلمية، المفرَغة من أي مشروع معرفي مكلّفة بإرسائه داخل المجتمع، تعميق المتاهة الجماعية. تجلّى الأمر أساساً في مأزق ممتهني الثّقافة العربية بمختلف تنوّعاتهم من مختصّي اللّغة والحضارة العربيتين، إلى علم الاجتماع والفلسفة، إلى التاريخ، إلى العلوم الدّينية، إلى اللّغات الأجنبية، إلى الدراسات القانونية، التي أصبح المختصّون في كلّ من تلك الشُّعَب من معمّري المقاهي والحانات. لقد بصقتهم الجامعات، التي تحولّت إلى مراكز تأهيل للعطالة الدائمة والمزمنة، إلى قارعة البطالة. إن إحصائيات أعداد أصحاب الشّهادات العليا العاطلين عن العمل مرعبة، وبعيداً عن التهويل يُمكن نعت أوضاع مهنيي الثّقافة العربية بكونها مأساوية حقاً. فليس الأمر، كما يُروَّج بهتاناً، ناتجاً عن فائض تخرّج ومحدوديّة استيعاب، بل عن فوضى تخطيط ومغالطة الذّات لنفسها. فالشّعوب التي تشطرها الأميّة ويدّعي مسؤولو القرار فيها أن نسب مختصّي اللّغة العربية فيها قد فاق قدرات الاستيعاب، تطنّ له الآذان، حتى يتسكّع الأساتذة في تلك اللّغات، إن لم يكن الدّكاترة. وهل تم الارتقاء بالدّراسات الدّينية إلى المقاربة العلمية، لرصد وقائع الدّين وظواهر المقدّس عموماً، بكل أبعادهما وآثارهما العميقة في المجتمع، حتى يُشتكى من تلك البطالة المزعومة، وقِسْ على ذلك أمر التخصصات الأخرى.

تلك حال بعض من عقول الأمّة، التي يُعوَّل عليها للتغيير لدى الأمم المتقدمّة. أما الجموع الشعبية فقد استنزف اليومي قواها، حتى منع فيها أي تشوّف أو تطلّع من شأنه أن يطوّر قيمها السلوكيّة وشروطها الحياتيّة، فتُرِكت لقضاء وقدر ربّ العالمين. حتى انعكست تلك السيكولوجيّة الواهنة على تحفّزاتها، فأقعدتها مقعد المخلَّف الذي لا يعنيه النّفير، واستسلمت للانجراحات التي تفتك بها. لذلك نجد حالة الانزواء السلبي مهيمنة على الشارع، وقد نتجت بالأساس بفعل إبعاد المثقّف عن حقله وفضائه الذي يشتغل فيه وينشغل به، فكان حدوث الانفصام بين الطرفين، الأمّة والمثقّف، مؤذِناً بدخول الأولى زمن الهجوع والثاني زمن الشرود.

والأنكى أن السّلطة المستفرِدة، التي أصبحت مستنِدة إلى دعامات رسملة خارجية تسمّى استحساناً مستثمرين، ضمن لعبة المركز والأطراف، بات سعيها جاهداً إلى نشر سخافة، تُنعت بتسمية "ثقافة"، أساسها الميوعة والسّطحية والدّروشة والفولكلور، تطمح منها أساساً إلى نشر السّكون، تحت مسمّيات السّلم الاجتماعي، والوئام

المدني، وإحياء التراث المحلي، والمصالحة الثقافية. ولئن استفردت السلطة بقراراتها تلك، فإنها استعانت في برامجها بأعوانها، إذ انبنى مكرها على شكّ وريبة من كافة منتِجي المعرفة وموقظي الوعي، فاعتمدت على مقصدين: جذب المثقّفين العائمين المفتقدين لتجذّر عضوي في مجتمعاتهم ودمجهم نفعياً ووظيفياً داخل جهاز الاستنفاع الموسَّع، مع الحرص على انتقاء الأوفى والألين لأيّ تطويع، ودحْر المثقّفين العضويين وإحالتهم إلى الهامش وإبعادهم عن مواقع التأثير والفعل، حتى اضطر العديد منهم إلى الهجرة والمنفى، ومنهم من أقعدته الحيلة ووطأة الحياة، فهاجر داخل الصّمت والانطواء.

وبما أن جلّ السلطات في الفضاء العربي الإسلامي، وعلى شكلها الحالي الممتد من الشبه القبلي إلى الشبه الحداثي، تتشوّف للدّخول إلى الحداثة بفعل إلزامات واتهامات خارجية، لكن الغريب أنها تطمع إلى بلوغ أمانيها مفتقرة إلى قنواتها ومساراتها الحقيقية، نظراً إلى ما تفتقر له الأمّة من مستلزمات الإخصاب الذاتي والتهيؤ المدني، لإنجاح أي مخطط تنموي أو نهضوي، ما عدا ضجيج الموضة المقلّدة في استجلاب الوسائل الإعلامية، والحديث عن دخول عصر العولمة والإنترنت، وتدعيم إرساء أسس المجتمع المدني وغيرها من التقليعات! كل هذا والمثقّف الفاعل مدحور جانباً عن ساحة الفعل، من جرّاء تعفّنات قاتلة وخانقة: ريبة، إفك، وشاية، تقوّل، انتهازية.. التي يدعمها انتشار محاباة عائلية وجهوية وولائية مستحكمة، مهما كان تدنّي الكفاءات المقدّمة إلى الصدارة فيها والقيادة.

يتطلّب هذا التشتّت إعادة نظر في كافة تقاليد وسلوكات التعامل السائدة، بين قطاعات العبور المصيرية الثلاثة إلى التنمية: الأمّة والسّلطة والمثقّف، وإبدالها بسلوك التناصت والتعارف، سعياً إلى لَمّ شمل كلّ مختزَنات القوّة المهدورة والمعطَّلة والمهمَّشة، التي لن تُستجمع إلاّ على مصطبة التكاتف المشترك.

٣ ـ حول هشاشة المثقّف وهزال الثقافة

تتوجّه الأنظار نحو المثقّف، سواء من المتربِّصين أو المهتدين به، لما تحوزه رمزيّة حضوره من دور وفاعلية في قدرته على التغيير، مما يفضي إلى توافق مشترك بشأن أثره لدى خصومه ولدى أنصاره أيضاً، وإن تقابلت التّقديرات سلباً أو إيجاباً بشأنه. ولكن ذلك الدور المنوط به، وحتى يكون مفعَّلاً وذا تأثير، لزم أن تتوفّر له شروط اجتماعية للقيام به. ففي غياب العوامل المناسبة يتحوّل المثقّف إلى شحنة فعل

مفرمَلة، قد تؤدّي به إلى الانتحار الداخلي. في البلاد العربية والإسلامية لا يمكن القول بافتقاد المثقّف، بل ما ينبغي التنبّه له عمليّات انتحاره الصامتة، المتأتّية من جرّاء الخشية الواقعية والرُّهاب المصطنَع من المخاطرة السياسية الاجتماعية، التي يشترط بها وجوده، منشأً وأثراً، مما يجعله ينطوي على نفسه. ففي تلك البلدان ثمة درجة كبيرة من التميّز العالمي المتفرّد أمام شعوب الأرض قاطبة، من حيث محاصرة أنظمة بُناها الاجتماعية والسياسية للمثقّف.

وإذا أردنا أن نفهم سوسيولوجيا الثقافة بشكل وضعي، ينبغي أن نتخلّص من الفهم اللاواقعي للمثقّف، كونه يعيش خارج شروطه الاجتماعية. فهذا الكائن له من الارتباط الخلقي والإداري والمعيشي ببنية الفضاء المتواجد فيه الشيء الكثير. ونجانب الصّواب عندما ننزعه من هذه الروابط ونفصله عنها قسراً، لنجعل منه كائناً مفارقاً. إذ نتحدّث أحياناً عن واجب المثقّف في أن يكون صادقاً وشجاعاً في تحمّل رسالته، ونتناسى أنه كائن اجتماعي لا يملك قوة ماليّة ولا سلطويّة، سوى قوّة كاريزمية، وثلّة قليلة ممن وُفقت في حيازتها، بعد أن دفعت غالياً ضريبة السّجن والجنون والبطالة المفروضة والمحاصرة.. وغيرها، لكن بقوّة قادر نجت من مهالك الانقراض المبكّر.

وذلك المثقّف الذي نُمثلِنه أحياناً لا يتحرّك في فضاء قدسي ملائكي، فالجليّ أن لكل مثقّف ملفاً أمنيّاً، لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها له، يتابعه منذ نشأته، وقد يورّثه أحياناً بعد رحيله إلى أهله وأتباعه، إذا كان من المغضوب عليهم إيديولوجياً أو حزبيّاً، مما قد يجرّ إلى طمس مؤلّفاته أو إلغاء إبداعاته أو حتى إلى مجرّد ذكر اسمه. والبيّن في ذلك الملفّ الأمني للمثقّف اعتماد الاحتكام فيه على الشبهات والتقوّلات والوشايات، التي عادة ما تُصاغ من زميل له في الصّنعة، أو من شيخ القبيلة، أو من عمدة الجهة، أو من مسؤول حزبي وضيع، تكون اللّمزة فيه عادة مفتقدة إلى الدقّة والصواب، مما يملي تجديد البيعة والمصالحة باستمرار بين المثقّف وهذه الأطراف حتى يأمن شرّها الفاتك. فمن رُسِمت بشأنه شبهة في اللّوح المحفوظ، بشهادة أحد هؤلاء العدول الضابطين، فصعبٌ أن تمحوها مطالب شكوى أو استرداد حقوق من جمعيات حقوق الإنسان، أو حتى نداءات إلى وزير الداخلية ذاته، أو إلى أصحاب القرار. وقد حدّ هذا الوضع الهشّ للمثقّف من دوره وجعله في حالة ريب دائمة، أصابت الثقافة بهزال قاتل.

ويملي فضاء نشاط المثقّف أن يكون مرتبطاً بالجهاز الإداري للدولة حيثما تواجد، مما يفرض عليه توافقاً مع المؤسّسة المحتضنة له، إعلامية كانت أو بحثية أو تربوية. وكلّ خروج أو نقض أو فصم لهذا التّوافق الاعتباري، من شأنه أن يؤثّر على

علاقته بالهرم الرقابي ويلغيه، وبالتالي يمنع عنه لقمة العيش، لتتدخّل جدلية البطن والعقل المتحكّمة في تفكيره ومصيره، وهي بحقّ معادلة موت أو حياة، وجود أو عدم. فشروط تحقيق إشباعات شهوتي البطن والفرج وتوابعهما مرتبطة بالشغل لديه، في زمن صار فيه كلّ عمل مرتبطاً بقوانين الصّنعة وإلزاماتها المهنية، الرسمية والمؤسّساتية. ومن لم يملك شهادة رضاء أمني فكمن هوت به الرّيح في مكان سحيق. تلك بعض الضّغوط التي تتحكّم بالمثقّف وتحول دونه وإنجاز الفعل الثّقافي الحرّ والمبدع والتطوّري، المتخلّص من موانع الخوف والوساوس والهواجس. وبسبب افتقاد المجتمع المدني في مدلوله الواقعي، الذي يربّي وينمّي في المثقّف مسؤولية ودوراً مباشرين، حوّلته شروطه الاجتماعية القهرية إلى منافق دائم أو ممتعض صامت، وقلّة ضيّقة نجت من هذين العرَضين واستطاعت أن تطوّر في ذاتها مسؤولية مدنية.

فلا ريب في أن طبيعة عمل المثقّف تجعله في علاقة مستمرّة مع روح التبدّل والتغيير، تغيير الرؤى، تغيير المفاهيم، لما يتطلّع إليه من أفق أرحب يتأسّس وفق منظور الشاعر ناظم حكمت، على قاعدة أن البهي وبشكل دائم لم يولد بعد. فلا يستطيع بما ركِّبت فيه من روح متوثّبة أن يقنع بالسّائد والموجود، فهو في بحثه وتطلّعه ومسعاه يرنو حتماً إلى الأمام، وحتى وإن اشتغل بأشياء قديمة ميّتة فهو يسعى إلى تجاوز السائد.

داخل هذه التقاطعات المختلفة لا نستطيع الحديث عن دور المثقّف والثّقافة الرّيادية، وتحميل المثقّف ما لا طاقة له به، والمجتمعات مفتقدة أو تنعدم فيها الديمقراطيّة، ويعدّ فيها المثقّف مرتدّاً ومختبلاً وكلباً ضالاً دائم التربّص به، ما إذا زلّت به قدمه عما هو مراد منه. لذلك يبقى المثقّف داخل تلك الأوضاع حلاّجاً قتيلاً، شهيداً قبل مماته، تُحشر في سجلّه كافة التّهم وكافة التقوّلات، وسرعان ما يحوّله المخيال الشعبي إلى قدوة ومعْلم عند الرضاء السلطوي عليه، أو خائن وفاسق عند أوّل نكبة تحلّ به. والمسألة عائدة إلى انعدام الصّلة بينه وبين فضائه المتواجد فيه، فهو "لقيط" بالمعنى الاجتماعي، مما يُبقي الرسالة الثقافية الحقة في هذه الأوضاع تجربة حلاّجية، "ركعتان من العشق لا يصحّ وضوؤهما إلاّ بالدّم".

فتجد الكاتب يكتب ويتطيّر ممّا يكتب، والمخرج السينمائي يخرِج ويخاف مما يُخرِج، والرسّام يرسم ويخشى مما يرسم، وكل منهم يحذف ويلغي ويلطّف ويهذّب، ممارساً كل أساليب الحيل الفقهية من تورية وتقيّة. ولعلّ تلك الأوضاع والأحوال هي الرّابطة الأساسية التي تجمع بين شرائح المثقّفين، أكثر مما تربط بينهم نقاباتهم وجمعياتهم ونواديهم. وقد خنق ذلك الواقع السّائد وجود المثقّفين حتى حوّلهم إلى

كائنات مضغوطة، وجعل الكثيرين منهم يصابون بداء اللاّمبالاة المبكّر والمزمن في آن، إن لم نقل بالديوثة الثقافية، أمام ما يحدث، ولو كان مزلزلاً الأرض وما عليها.

لقد تحكّمت العديد من الظروف في المثقّف لتجعله قصير النّظر، من جرّاء كثرة الهمّ الذي يشغله من داخله، الذي لم يُبق له بصراً ليتطلّع به إلى الأمام. حتى ليمكن القول إن احتلال العراق، وما جرّه على المثقّف من حال من الذهول المحشري، لم يعد فيها الوعي قادراً على استيعاب الحدث، يأتي امتداداً لسابقٍ بلاحقٍ، ولداخلي بخارجي، مما يجرّ حقّاً إلى التّساؤل: هل الثّقافة متورطّة بطريقة غير مباشرة في ما حدث وفي ما يحدث؟ ومما يثير التمعّن حول طبيعة الثّقافة، هل هي ضرب من الشعور أو ضرب من الإدراك، أي ثقافة محتكِمة إلى القلب المتقلّب لا إلى العقل المتعقِّل، ثقافة سعى الخطاب القرآني فيها سلفاً للقطع مع نمطها الشاعري المشاعري بناءً ومحتوى، ليرسي خطاب "أفلا ينظرون" و"أفلا يعقلون" و"هل من مدَّكر". فقدّر له بعث نهضة انقلابية في الكائن الاجتماعي، ولم يتواصل فيها مع الخطّ الوعيوي السائد.

ولذلك، فالسؤال الثّقافي الذي واجه العرب ماضياً يواجههم حاضراً: هل الثقافة التي فيهم اليوم، والتي يشتركون في جوانب كثيرة منها مع شعوب إسلامية، ثقافة تغيير وبناء أم ثقافة عاطفة جيّاشة يعقبها سكون وموات مما يبقي مشروع تحويل المجتمعات إلى كتل معرفية فاعلة، لا هائجة أو متنطّعة، في صميم رسالة الثقافة؟ والحال أنه لم يولَ في الحاضر دور حقّاً للثقافة، لسبب بسيط لم يُدرك فيه بعد أنّ الثقافة بكافة تفرّعاتها وأدواتها والعاملين فيها هي قوّة كيانية للمجتمعات، بل إن التعامل معها ما فتئ محكوماً بالطابع المهرجاني والتهريجي السطحي، الخالي من أيّ بعد التزامي فاعل. ولعلّ السّؤال الثّقافي الذي أثاره الحدث العراقي، وأخرجه من الفردي إلى الجمعي، هو السؤال الذي بقي مضمراً ومغيّباً حتى قبيل حدث احتلال بغداد.

في مستهل إقامتي في روما، كُنتُ كلّما دخلت كشكاً لبيع الصّحف أبقى مشدوها أمام كثرة المجلاّت والصّحف وتنوّع مشاربها، من المنشغلة بالموضة إلى الحيوان إلى النبات إلى...، لأرى فيها ومن خلالها سبب اعتبار إيطاليا في عداد الدّول السّبع الأقوى اقتصادياً في العالم، برغم أني لست من أهل الخبرة بالاقتصاد. وبالمقابل تفزعني إحصائيات النّشر والترجمة والتوزيع الهزيلة التي أصادفها من حين لآخر في البلدان المنتمية إلى حضارة "اقرأ"، مما يجعلني أقول بقدر ما يملك الغرب قوة معرفة يملك المسلمون قوة جهل، ولذلك يبقى المشروع الثقافي لتلك المجتمعات في حاجة ملحّة لالتزام سلطوي حاسم لإمساكه بأغلب مقدّرات الفعل فيه.

٤ ـ الإيديولوجيات والكسل الحضاري

تعدّ الثقافة السّائدة داخل أي تكتّل اجتماعي مظهراً من مظاهر الرّوح الجماعية المعبّرة عن الوعي بالوجود. ولكن في بعض لحظات التاريخ يتحوّل تمثّل العالم، داخل المنظومة الفكرية العقدية السائدة، إلى أحد المكبّلات والعوائق الأساسية المانعة للرّوح عن التطلّع والتجاوز والخلق المتجدّد للذّات. يتطلّب واقع الاجتماع الرّاهن في البلدان العربية والإسلامية، الذي هو نتاج ثقافة شائعة، تشخيصاً ملحّاً وعميقاً للحالة، ويحتاج إلى طرح أسئلة حرجة حول كافة محطّاته الحديثة، والممتدّة مما سمّي بعصر النّهضة مع خيرالدّين التونسي، ومحمّد علي، ورفاعة الطهطاوي، حتى جمال الدين الأفغاني ومحمّد عبده وعبدالعزيز الثعالبي وغيرهم، إلى الفكر العربي المعاصر بمدارسه السياسيّة والأدبية والفكرية، ومزاعمه التحديثية والحداثية، إلى الموجة الإسلامويّة المعاصرة وفسيفساء تشكيلاتها وأدبياتها، الغنيّة بالوعود والمفتقرة إلى واقعية الوجود، لمقاربة الوهن الذي اندسّ داخل هذه التطلّعات حتى منعها من تحوير الواقع وترقيته نحو الأفضل، برغم الالتزام النظري والعملي لرجالاتها بطروحاتها وما تدعو إليه.

فقد يكون الفكر ذا مسعى تغييرياً وفي الأثناء يستبطن حشواً خاملاً، أجلاها عبر تبنّي رؤى الغير والنّسج على منوالها والتّماهي معها، ومن ثمّ تفقد الذّات اقتدارها على تحمّل رسالتها في الوجود ويعجز العقل عن ترجمة ذلك، باعتبار المسألة مشروعاً إبداعياً خلقياً. وفي تلك الحالة تؤسّس الذات لاغترابها ومتاهتها الكبرى، التي تتوهّم فيها قيامها بعملية التغيير وهي ترسي القواعد لمحو الذات واستنزاف قواها الإنتاجية الداخلية، مثلما عُرف أساساً مع تجربتيْ خيرالدّين التّونسي ومحمّد علي. حيث ظنّ العائدون من تجوالهم في أوروبّا أن المسألة تتمثّل في رسم ما خُيّل إليهم أنه نهج الحضارة ببلدانهم، كما تلخّص في كتابي **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك** لخير الدّين التونسي أو في **تخليص الإبريز في تلخيص باريز** لرفاعة رافع الطهطاوي، الذي وكّله وليّ أمره، محمّد علي، بتلك المهمّة. وبرغم قيام الإثنين من داخل جهاز السّلطة والتحكّم، من حيث تنزيل برامجهما وقراراتهما التحويرية والإصلاحية، إلاّ أنها عجزت عن دفع عجلة التقدّم إلى الأمام.

كان الخلل متمثّلاً في الانفصام بين تخمينات الوعي الحضارية والتحويرات الواجبة للواقع، فقد أُدخلت على مؤسّسات تقليديّة وقبليّة أنماط تفكير وتنشيط وإنتاج ليس لها من السّند الفكري والنّظري أيّة دعامة. وكانت التراتيب المُسقَطة، تقاليد الصّناعة والحربية والإدارة والسياسة، بمثابة الرّغبات الفردية لزعامات سياسيّة تسعى إلى

تقليد الغير، ولم تكن مقتضيات وإلزامات الوجود والسعي للسيطرة عليه، الدافعة أو المولِّدة لتلك الأنشطة. فالذّات العربية أنذاك كانت تغطّ في نوم لا يحدّ من شخيره إشعال نور (من سخرية القدر، أنه في الزّمن الذّي كان يُعمَل فيه على إدخال النّور الكهربائي إلى الأزهر كان الاعتراض المطروح من فقهائه يدعو للتثبّت: هل الكهرباء من الأعيان النجسة أم من الأعيان الطاهرة؟!). ولذلك ولدت هذه المشاريع ميّتة برغم ما تُلحق بأصحابها من سمات العبقرية والنّظرة الثاقبة والرّيادة النّهضوية.

فقد سال حبر كثير في الفكر الرّاهن عن تلك الحقبة المبكّرة، باعتبارها حقبة نهضة. ولسائل أن يتساءل بعد كلّ الضجيج: هل قامت البلاد بعد أن قعدت حتى نتحدّث عن نهضة؟ إن ما سمّي بفكر النّهضة هو مجرّد أدبيات استشرفت أمراً لم يتحقّق في الواقع، وتطلّعت إلى مشروع حسبته هيّناً وهو عسير، إذ إن تنزُّل الفكر في الواقع حتى يطوِّره ويبدّله ومن ثمّ يحوّره، كلّ تلك العملية تسمّى نهضة، حتى لا ننخدع بالأضاليل التي تجري مجرى الصّدق. فالفكر العربي الحديث قد تداخل عليه الوعي بذاته، وفي غمرة البحث عن لملمة كيانه المهشَّم، بعد ليل استعمار بغيض استصنع محطّات تاريخية ـ مهتدياً بتاريخ التجربة الغربية التي عرفت نهضة فكر ونهضة فعل ـ وحمّل أدبياته المتقدّمة ما لا تحمله، وشحنها بمواد كانت مفتقرة لشحنتها، ومن ثمّ كان العجز عن تشخيصها على أرض الواقع.

كما نريد التعريج على محطّة أخرى من محطّات الفكر العربي، لما تحتاج إليه من ضرورة التمعّن والتثبّت، ولعلّها الأخطر والأهمّ، وهي مرحلة الستّينيات وما تلاها. بدءاً نعتبر التقليد بوجهيه، للغرب ولأسلافنا، ضرباً من ضروب الفكر الخامل، ففي المستوى الأوّل تبرّر الذّات فعلتها بكونها ما خرجت عن عصرها وواقعها، وفي الثّاني تستعمل المنطق نفسه بكونها ما تنكّرت لحضارتها وتاريخها. وكلا الضربين تعبيران عن عجز الذّات عن الاهتداء بنفسها، وعن كسلها المغلّف بالنّسج على منوال الحضارات المتطوّرة والعودة إلى الأصول. جاءت التجربتان الإيديولوجيتان اللّيبرالية والماركسية من ناحية، والأصولية الإسلاموية من ناحية أخرى، تعبيراً عن أعلى درجات الكسل الحضاري في الاجتماع العربي، حيث انتهتا عند منعطفين معرفيين وتنمويين. ولذلك يُطرح التساؤل: هل في الثّقافة الحالية من التعالي الذاتي ما يجعلها منشغلة بإشكالياتها، ومنتِجة لمحاورها بعيداً عن أوهام زيف الحركية الثابتة، المدفوعة بشحنات مفاهيمية خارجية، غربية أو تراثية؟ ففي الشّكل الأوّل، الذي يعمّ أغلب جامعات البلاد العربية، لا ننكر أن هذه المؤسّسات بتنوّعاتها قد وُفّقت في تخريج العديد من المتعلِّمين في عدّة تخصّصات، ولكنّها ما وُفّقت بالفعل في تكوين منتجين وفاعلين في هذه العلوم،

فلم تتحوّل الفيزياء من معادلات نظريّة إلى تحقّقات قابلة للتفعيل والتطبيق على أرض الواقع، وقِسْ على ذلك الرياضيات النّظرية والكيمياء والتقانة. وكذلك شأن العلوم الإنسانية والاجتماعية، التي أصبحت فيها الجامعات المحلّية مخازن للكانطية والكُونتية والفرويدية والنيتشوية. . وهلمّ جرا، وعجزت عن فهم أو حل ظواهر وإشكاليات الاجتماع المحلّية، ولم يساهم استلهام أو تبنّي تلك النظريات في إنتاج وعي تحفيزي وتنهيضي داخل الذات الجماعية، على عكس ما وُفّقت فيه تلك النظريات في إحداث الدّفع الحضاري داخل أطرها الاجتماعية.

ففي الفضاء العربي تُدرَس الفيزياء والرياضيات والمدارس السوسيولوجية والتيّارات الفلسفية، في استقلال تام عن بناها الاجتماعية وأطرها المعرفية، ولذلك عجزت القدرات عن الإضافة إلى هذه التخصّصات وقصّرت عن استيعابها في الذوات، من أجل تحويلها إلى أدوات وعي وفعل في العالم المادي والفضاء الاجتماعي. فالبيداغوجيا التعليمية الخاطئة في تدريس العلوم الغربية، والمتمكّنة من شرائح واسعة في البلاد العربية، هي ما عمّق تقليد العياء، لتأسّسها على الاستقالة من التفكير وإيهام النّفس بالتّفكير، من خلال تطعيمها بمنتوج الآخر والانحباس عنده. واليوم تصحو البلاد العربية وتمسي على طروحات العولمة والمجتمع المدني والحياة الجمعياتية، وغداً ربما تطرح، كما يطرحون، حريّة الجنسية المثلية وما شابهها وتتناسى جروحها النازفة والمزمنة، المحتاجة لإسعافات أوّلية من قليل من عدل وحرّية وديمقراطية، إذ تتسّع الأيام وتتسّع معها مآسيها.

ويتكثّف الاغتراب في الفكر عبر ارتداء كافة أشكال الموضة الوافدة، في الشعر والأدب والمسرح الطافحة من العقل الغربي، كلّ ذلك بحثاً عن حداثة موهومة وتقدّمية بائسة. فما لم ينتج عقلٌ محاوره من داخل عالم رموزه الخاص، تبقى إمكانيات نشاطه محكومة بالأفول المبكّر. ويبدو الفكر العربي بعد تجارب التّطواف الماركسي، الذي صبغ رموزه خلال النّصف الأخير من القرن العشرين، مع مهدي عامل، وبوعلي ياسين، ومنير شفيق، وصادق جلال العظم، والطيّب تيزيني، وحسين مروة، وكثير ممّن شابههم، قد أصبح عبرة جلية لمن تراوده نفسه بوعي الاجتماع أو تغييره من خارجه لا من داخله. كان الراحل محمّد عابد الجابري قد سعى إلى تصحيح هذه المتاهة المنهجية، لدى من راودوا التّراث عبر استدعاء أدوات خارجية وغربية لفهمه وإعادة قراءته، من خلال إقرار أن «لا سبيل إلى التجديد والتحديث، ونحن نتحدّث عن العقل العربي، إلاّ من داخل التّراث نفسه وبوسائله الخاصة وإمكانياته الذاتية أوّلاً. أمّا وسائل عصرنا المنهجيّة والمعرفيّة فيجب أن نستعين بها فعلاً لا بفرضها على

الموضوع... بل بالعمل على تطويع قوالبها بالصّورة التي تجعلها قادرة على أن تمارس قدرتها الإجرائية»[1].

كما نجد محطّة أخرى سادت في الفكر العربي، تمثّلت في التبنّي اللاّمشروط للمقولات الدّينية. فواقع الثّقافة العربية التي تستبطن في مكوّناتها وانشغالاتها الوعي الدّيني بشكل بارز، ولّد حضوراً للإجابة الدّينية عن أيّ تساؤل واستفسار حضاري أو فكري. واللافت للنظر أن هذه الإجابة هي فهم وتأويل بشري للمرجعية الأساسية (القرآن الكريم والسنّة النبويّة) وليست النصّ بذاته، اكتسبت عبر أحقاب تاريخية قداسة نُعتت بتسميات مختلفة: إجماع، رأي السلف، رأي من قبلنا، اتفاق فقهاء الأمّة. وبلغ هذا النّمط الفكري أوجه في التّجربة الإسلامويّة التي التهمت التراث الدّيني وما هضمته، مما أصابها بوهن معرفي، وحسبت من جرّاء ذلك الالتهام أن تمثُّل الماضي والتماهي معه هو طريق النهضة الشرعي والمشروع. والحال أن الذّات المنهوكة تعجز عن استيعاب تاريخها وتحويله إلى لحظة وعي، لا مساحة اعتقاد وتماهٍ، وتلك حالة من الضّعف مخبِرة عن وطأة واقع لم تجد الذّات مفرّاً لاتقائه إلا استحضار الماضي كدرع واقية؛ والفعلة أبعد من أن تكون مُفرزة لمظاهر قوّة معنوية ورمزية. إذ كيف يطمح الفكر الدّيني التقليدي إلى نهضة فكريّة حقيقية وهو ينغرس بجذوره في وعي فكري سالف، أعني حقبة التّدوين والتأصيل المتقدّمتين، اللتين ابتدأتا مع العصر العباسي وما تلاه، ولم يُوفّق ذلك الفكر في إنتاج وعي مستجدّ متحرّر من المحدّدات النّظرية والعقدية والفهمية لها، في ما يتعلّق بالنص القرآني، وما انبثق عنه من مفاهيم ومباحث؟ يستقيل العقل ويصاب بالخمول عندما يرفض إعادة مغامرة الوعي الثانية، التي هي أساساً مسألة شجاعة وجود، ويقنع بالسّائد الذي هو في منطق الجدوى السوسيولوجية أمر بائد، حيث يركن لكلّ تجارب الرّوح والعقل السالفة، رافعاً إياها إلى مواقع التقديس والمناعة. حتى تشكّل في الفكر سقفٌ من المقدّسات، في علوم اللّغة، والفقه، والتصوّف، والتاريخ، والمقاصد، والنحّل والفرق، منع أي رؤية مستجدّة بخلاف ما سلف. وليس الأمر تسفيهاً أو تحقيراً لما توصّل إليه ابن جنّي في اللّغة، أو ابن عربي في التصوّف، أو الشّهرستاني في النِّحل، وإنما الخلط أن تتحوّل مقولاتهم إلى موانع فكرية للإبداع الحضاري المستجدّ، وأن يطوف بها المستهيمون الظانّون بالنّفس فعل الصواب. يقول محمّد أركون معلّقاً على هذه التجربة: «ينبغي أن نقرأ هذه النصوص (أي النّصوص التراثية)، ولكن ينبغي أن نفعل ذلك بشكل مختلف،

(١) محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي**، المركز الثقافي العربي، ط ٣، ١٩٩٣، ص ٥٦٨.

وبواسطة المنهجيّة التقدّمية التراجعيّة، أقصد بذلك أنه ينبغي أن نعود إلى الماضي ليس من أجل إسقاط حاجات المجتمعات الإسلامية المعاصرة ومشاكلها على النصوص الأساسيّة السابقة، وإنما من أجل أن نتوصّل إلى الآليات التاريخية والعوامل العميقة التي أنتجت هذه النصوص... وهذه هي المنهجيّة التراجعيّة، ولكن ينبغي ألاّ نهمل في الوقت ذاته مسألة أن هذه النصوص القديمة لا تزال حيّة وناشطة في مجتمعاتنا حتى اليوم، بصفتها نظاماً إيديولوجياً خاصاً من الاعتقاد والمعرفة يصوغ المستقبل أو يساهم في تشكيله. لهذا السبب علينا أن ندرس عملية التحوّل الطارئة على مضامين هذه النصوص ووظائفها السّابقة ثم نولّد مضامين ووظائف جديدة وهذه هي المنهجية التقدمية»[1].

نؤْثر أن نلخّص مرادنا بقولنا إن النهضة وليدة شروطها التي تبلغ فيها الذّات أعلى درجة قلقها باستخلافية تجربة الوجود، فتخلق وعيها بمطلقها الذي ترسم على هداه، الذي هو هداها، تحقّقها. ولذلك لن ينقذ الواقع الحالي التشيّع ولا التسنّن، ولا الحداثة أو ما بعدها، طالما جرى التعامل مع الأمور بشكل نقلي بضائعي. إذ لكل فضاء سوسيوتاريخي سؤاله وإجابته، فسؤال الحريّة المعتزلي ليس سؤال الحرّية اليوم، وسؤال قدم العالم سالفاً ليس سؤال تغييره اليوم. فقد تختبئ الذّات المهزومة، أو بالأحرى التي استبطنت قابلية الانهزام، وراء تاريخها أو متقدّمها، وتتلهّى عن حاضرها الذي ينفع معه الصادقون في وعيهم بلحظتهم فحسب.

---

(١) محمد أركون، **الفكر الإسلامي. قراءة علمية**، دار السّاقي، لندن، ص ١٦٤.

الفصل الرابع

العقل الغربي والإسلام

١ ـ علماء الاجتماع في الغرب واستهلاك الخطأ في ما بينهم

صادف أن تجاذبتُ أطراف الحديث مع دارسة علم اجتماع إيطالية، فكان من بين ما انسحب الكلام نحوه الإسلام والمسلمين. كان الحوار هادئاً، انجرفت على إثره محدّثتي إلى القول: لقد عرفت عربياً أصولياً، فبادرتها بالاستفسار كيف كان أصولياً؟ ردّت في التوّ: كان لا يشرب الخمر ولا يأكل لحم الخنزير. هذا الحكم ومثيله لا يعدّ خطأً معرفياً في التمثّل الغربي بل معلومة بالضرورة في نسق متكامل مستند على تأسيسات، يتساوى فيها العامي والمثقّف، برغم الهوة التي يقدّر أنها تفصل بين الطرفين. لعلّ الحكمة الإنجيلية بجلاء عبارتها أوجزت ما ينطبق مقصده على العديد من المنشغلين الغربيين بالإسلام اليوم في قولها: «سيُخرجونكم من المجامع بل تأتي ساعة يظنّ فيها كلّ من يقاتلكم أنه يقدّم خدمة للّه»[1]، حيث يخيّل إلى الكاتب، أو الإعلامي، أو الباحث، أنه يفي بعمل خيّر إلى الإنسانية والعقل والعلم، وفي الحقيقة يكون مسعاه بخلاف ما نواه وابتغاه.

فمن داخل موضة الانشغال بالغريب (= الإسلام) نجمت فتنة عقلية في الوعي الغربي، ولّدت سيلاً من المقاربات يندر فيها الرّصين ويعزّ، برغم أنها تحضر في عناوينها معنونات لامعة، ولكن بمحتويات هزيلة، عبر توظيف الطابع الإثاري والاستفزازي، بحشر كلمات من قبيل الأصولية والتطرّف، التي أصبحت لافتة إشهارية مغرية وضامنة للكسب في سوق الكتاب الغربي. ففي ظلّ حشر الثقافي والعلمي في ساحتي المتاجرة والمضاربة تولّد تضخّم للنشر وتزييف للوعي على حساب الترشيد الحقيقي للمتقبِّل، تم فيه استعمال كافة أشكال الزعزعة له لإفقاده ملكة التمييز. والواقع

---

(١) إنجيل يوحنا ١٦ : ١.

أن هذه الحالة الآسنة تكاد تكون عامة في إيطاليا. وشذّتا عن هذا الوعي القطيعي الكاتبتان المنشغلتان بالفكر العربي والإسلامي، وهما المستعربة إيزابيلا كاميرا دافليتو والمستشرقة بيانكاماريا سكارشيا أموريتي، فلطالما نبّهتا للانحرافات الكبرى في الدراسات الإيطالية[١].

فما كان التوجّه الغربي إلى دراسة الإسلام في الحقبة المعاصرة بريئاً وعفوياً، بل كانت التململات السوسيودينية وراء ذلك، كمحاولة من العقل السياسي الغربي لمحاصرة البوادر قبل الانفلات. فليس من الهيّن في الرّاهن المعاصر أن تبني حضارة ذاتها أو تعيد تركيبها في ظلّ ترصّد الحضارات بعضها لبعض. ولذلك يعاني الغرب من عقدة الأصولية الإسلامية أكثر مما يعاني الشّرق من واقع هذه الظاهرة، كون المعاناتان مختلفتين علّةً ومظهراً.

فما يدعو للتنبّه، ما في السوسيولوجيا الغربية في مقاربتها للإسلام المعاصر من تبنٍ للأدوات الرّخيصة والرّؤى السّاذجة والتعبوية، التي عادة ما تستعملها وسائل الإعلام التجارية في الحديث عن الإسلام. حتى ليمكن القول معه بتحوّل علم الاجتماع إلى مموِّل منهجي ومعرفي أساسي لتلك القطاعات. كان عليه أن يترفّع، من باب القراءة المنهجية، عن المساهمة في إنتاج المغالطات، لطبيعة خاصيات التحليل والنقد التي تميّز منهجيته. لا أن يصبح عقلاً إسقاطياً، أو بتعبير قرآني "عقل قذف"، بما ينتجه من رُهاب ليس في الذّات الغربية فحسب، بل في الذات الإنسانية عموماً، لامتلاكه وتحكّمه بأدوات بثّ المعلومة على مستوى كوني، التي يقدِر فيها على استفزاز المخيال الجمعي، عبر توظيف كلمات ترتج لها الأنفس من قبيل: الجهاد، الشريعة، حزب اللّه، دار الحرب، التشادور، اللّه أكبر، الأمّة، الحريم، الإمام، الفتوى.. وغيرها من الكلمات المحرَّفة عن معانيها الصّائبة والأصلية.

فالنقص الذي يعوز عالم الاجتماع الغربي ولا يدفعه باتجاه الغوص المباشر في الحقل الإسلامي للتثبّت من تخومه وأعماقه، والوعي بمفاهيمه ومقاصده، بما إن علم الاجتماع ـ وحتى لا ننعته مجدّداً بالعلمي لتأكيد طبيعة خاصيته ـ هو المقاربة التي تتناول المباشَرة للحدث، لا التي ترصد الأمور من خلال مرجعية الوسائط الكامنة في الذات أو في الثقافة المحلّية. نسوق مثلاً على ترسّخ الذاتية، بين العديد من علماء الاجتماع الدّيني الغربيين، من خلال ما يسود أثناء تمييز المدرسة الشّيعية عن المدرسة

---

(١) راجع: **الحضور العربي الإسلامي في المطبوعات الإيطالية**، مجموعة كتب ودفاتر إيطالية ٤٤، نشر وزارة الثروة والأنشطة الثقافية، دائرة المطبوعات، إيطاليا، ص ١٧ ـ ٢٨ و ص ١٤١ ـ ١٥٩.

السنّية، باعتبار الأولى تراتبية كاثوليكية والثانية مضادة للتراتبية وسائبة. والحقيقة أن الفهم بصنفيه على خطأ، فلا التشيّع كاثوليكية سلطوية ولا التسنّن بروتستانتية متحلّلة من أي سلطة، فالفضاء الإسلامي واقع له خاصيات مميزة، يتطلّب معايير مختلفة في الرؤية المقاربة. فمن أكثر الأساسات ضيقاً التي انبنى عليها علم الاجتماع الدّيني الغربي، احتكامه إلى الفهم الكنَسِي في مفهوم الدّيني وفي مكوّنات الحقل المدني، وعدم إرسائه تعريفات محدثة لاستيعاب أرحب وأقدر. ولذلك كلّما اصطدم عالم الاجتماع الغربي بفضاءات دينية اجتماعية تتغير فيها ثنائية كنيسة/ مجتمع، اللَّه/ قيصر، إكليروس/ حرّية، بكلّ دلالات الانفصال لديه، إلا ودبّ الاضطراب في أدواته التحليلية وقصرت معاييره الفهمية عن الإلمام بالواقعة. وقد تجلى هذا القصور في استنجاد علم الاجتماع بالمصطلحات الكنسية أملاً في ضبط ما لم يُضبط لديه من مختلف تجلّيات قطاعات الظاهرة الإسلامية، موظّفاً مصطلحات الرّاهب والإكليروس والدّغمائية، علّه يقرّب الأمر من ذهنية الغربي التي ضُحّي بها بفعل تلاعب إعلامي ومعرفي سابق، التي أثبتت الأحداث المفاجئة للحادي عشر من سبتمبر/ أيلول ٢٠٠١ أنه يجهل قطاعاً حضارياً آخر بامتياز.

من هذا المأتى، كان عالم الاجتماع الغربي كلّما اصطدم بالمغايرة، أو بعبارة أوضح، بالخلط في الفضاء العربي والإسلامي، بين ثلاثية الدّين والدولة والدّنيا، التي هي نتاج خصوصية تمثّل الوجود في العقل الإسلامي، إلاّ وينحدر إلى الخطاب الإسقاطي، ومن ثمّ إلى الاتهام والتحقير غير المبرّرين. ولذلك نجد مع جيل كيبيل[١] وأوليفيه روا[٢] وأوليفيه كارّيه[٣] ورنزو غولو[٤]، وعظاً سوسيولوجياً، يشّخص إشكالية العالم الإسلامي بكونها تتلخص في بلوغ الحداثة الأوروبية، التي تعني لديهم بلوغ ما بلغه الغرب من مستويات علمنة، من إعطاء ما لقيصر لقيصر وما للّه للّه. وغالباً ما يسقط عالم الاجتماع الغربي في النّمط الحضوري للمسيحية المغربنة. وحتى في مقاربته الحالية، لم يتفطّن إلى أن رؤية الإسلام وفهمه للأديان الإبراهيمية متماثلة، بصفتها مشاريع مزجية بين الاجتماعي والدّيني، وهو ما يتناقض مع شكل الإدراك للمسيحية السائدة.

---

(١) Kepel, G., *Les banlieues de L'Islam, Naissance d'une religion en France*, Paris, 1987.
Kepel, G., *A l'ouest d'allah*, Paris, 1994.

(٢) Olivier Roy, *L'echec de l'Islam politique*, op. cit.

(٣) Olivier Carré, *L'Islam laïque ou le retour à la Grande tradition*, Paris, Armand Colin, 1993.

(٤) Renzo Guolo, *Avanguardia della fede*, op. cit., pp 55 - 66.

ونحن من موقعنا لا نطلب من هؤلاء الباحثين ولاءً فكرياً ولا عقدياً للحقل الدّيني الإسلامي، ولكن أخذ أنفسهم على الانفتاح، كما يشير إلى ذلك المستشرق الإيطالي فرانشيسكو غابرييلي في قوله: «مراقبو العالم الإسلامي المعاصر سواء كانوا من دارسي المسائل الإسلامية أم لم يكونوا منهم، منحازون قليلاً أو كثيراً.. وهناك انحياز قائم على أفكار وقناعات شخصية، لكن صاحبه يريد أن يبقى منفتحاً على أفكار ووقائع لا تدخل في قناعاته. وهناك انحياز يتعامى ويتطارش عن كلّ ما لا يلائم وجهة نظره. إن العزم على تهذيب النفس على النوع الأول من الانحياز لجهد كبير حميد»[١].

فغالباً ما يحاول الدّارس الغربي تعليب الفضاء الاجتماعي العربي والإسلامي داخل مستبطناته، متمثّلاً خطأً مرور حركة التاريخ والتطوّر المدني والعمراني قسراً من داخل المحدَث الحضاري الغربي، كما أنتجته العقلية الأوروبية ولواحقها في أمريكا الشمالية، أكانت مؤسّسات مدنية، أو فلسفات اجتماعية، أو مذاهب سياسية، أو أنماطاً اقتصادية، وحتى تمثلات دينية. ولا ينطلق من البنية الاجتماعية، أو الواقعة المتابعة، لفهم أبعادها المتنوّعة، المعرفية والسلوكية والنشاطية. حتى ليلغي من تمثله كون الإسلام هو العمق الحضاري المشكّل للفلسفة النظرية والإنجازات الاجتماعية، تجلّت في الفن المطلق، أو في الأدب الملتزم، وفي الاقتصاد العادل وغيرها، يصير فيها الدّين أحد التجلّيات المحورية التي تفصح الأنا الجمعية من خلالها عن نشاطها في الوجود.

وتبعاً لذلك التعالي يسقط الدارس الغربي، عند معالجته لمسألة عائدة إلى الفضاء الإسلامي، من ذهنيته الرؤى والأبحاث العربية. وهو موقف ينمّ عن تحقير وتبخيس، كون كل معالج خارج المعقول الغربي غير جدير بالمتابعة والاستشارة لديه، بل هو تشويه معرفي كما يرتئي. نضرب مثلاً على ذلك تغلغل تلك العقلية السائدة من خلال ما يرد في كتاب **الدولتان: المجتمع والسّلطة في الإسلام والغرب** الذي سهر على نشره بالإيطالية أستاذ علم الاجتماع الجزائري خالد فؤاد علاّم والإيطالي سرجيو نويا، يقول هذا الأخير: «عندما دشّن العرب حملة الخيالة نحو الشرق والغرب لغزو العالم، كانت تدور في خلدهم بعض الأفكار فحسب، هيمنت إحداها على الأخرى، وقد تلخّصت في كلمات موجزة: الغنيمة والجهاد، (مفسّراً مدلوليهما بالإيطالية) بأنهما النّهب والحرب المقدّسة»[٢]. لذلك غالباً ما تأتي الاستنتاجات في هذه الكتب والأبحاث مسبقة، يكون الدّين والتديّن متّهمين فيها سلفاً.

---

(١) **الحضور العربي الإسلامي...**، م. س، ص ٧.

(٢) Bertrand Badie, a cura di Sergio Noja e Khaled Fouad Allam, *I due state: Società e Potere in Islam e Occidente*, Genova, 2.ed, 1991, p 7.

ففي معالجة الظاهرة الإسلامية في تجلّياتها الحالية، تتحوّل السوسيولوجيا إلى منهج زرع للرّعب بين الحضارات، تمتهن وظيفة الإعلام الممسوخ، وتفقد كافة انضباطها المنهجي في متابعة الوقائع، ليصبح منتهى ما يصبو إليه الباحث الرّسم من العجائبي والعنيف والدّموي والأسطوري واللاّمعقول لوحةً متكاملة البشاعة. وهو عمل يشبه ما رسمه الإناسيون الغربيون عن المجتمعات "البدائية" و"الهمجية" حول طبيعة عقليتها ومنطقها وحياتها[١]. ولذلك يصاب المتابع للكتابات الغربية بشأن الإسلام المعاصر بدهشة في ما يتعلّق بتكرار بعضها البعض، وتبادل لوحة البشاعة من باحث إلى آخر، وعدم تجاوز التعريفات، التي عادة ما تكون مبنية على مغالطات، إلى تأويل الظاهرة أو فهم الإسلام المعاصر على حقيقته.

ففي متابعة الدراسات الغربية إلى الإسلام الرّاهن، بكافة تلوّناته وتداخل ظواهره، انطلاقاً من مفهومي: Integralism و Fundamentalism، اللّذين عادة ما يترجمان في اللّسان العربي بالأصولية، مستبطنة في ذلك نسقاً اجتماعياً معرفياً نشأت فيه هذه المفاهيم، متمثّلاً في الأوساط البروتستانتية والكاثوليكية لاحقاً. لذا تأتي هذه المفاهيم لديه مثقلة مسبقاً بشتى دلالات اللاّمعقول ومناهضة الحداثة. فكان فهم الإسلام الحديث من داخل أجهزة الوعي وحقل الاجتماع المسيحيين، مثرياً أدواته بمصطلحات مُعاونة مثل: الجذرية، والإرهاب، والتطرّف، والتعصّب، ساهمت في تقوية شحنة الرّهاب ولم تتقدّم بالإدراك الصائب. وصار من الهين والسّهل أن يُلبس ثوب الأصولي المسيحي ذي الفهم الحرفي للنص المقدّس الإنجيلي والتوراتي، لكلّ شخص ينتمي إلى الحضارة العربية والإسلامية ومؤمن برموزه الحضارية، ولذلك عُدّت أية عملية اهتداء للذات إلى كينونتها ارتداداً وسقوطاً في الأصولية. لعلّ أعلى درجات هذا التمثّل الخاطئ في تحديدات العقل الغربي للمنابع المصدرية للأصولية الإسلامية، ما يُنعت به رواد النهضة العربية والإسلامية بكونهم البطاركة الأوائل للظاهرة، من محمّد عبد الوهاب (١٧٠٥ ـ ١٧٨٧) إلى محمد أحمد عبد اللّه (المهدي) بالسودان (١٨٤٤ ـ ١٨٨٥) إلى جمال الدّين الأفغاني (١٨٣٩ ـ ١٨٩٧) إلى محمد إقبال (١٨٧٣ ـ ١٩٣٨) إلى ابن باديس (ت ١٩٤٠). ويتطوّر هذا المنطق النافي عن الآخر أي إنتاج حضاري صائب، حتى تصبح إنتاجات الفضاء الإسلامي، من جمعيات ومنظّمات وأحزاب، إنشاءات قائمة على الأصولية[٢]. ولولا حياء علمي متبقّ لوصلوا بالقائمة

---

(١) راجع نقد تلك الطروحات في الكتاب القيم للإناسي الإنجليزي إ. إيفنز بريتشارد: **الإناسة المجتمعية ديانة البدائيين في نظريات الإناسيين**، ترجمة: حسن قبيسي، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٦.

(٢) Enzo Pace - Renzo Guolo, *I Fondamentalismi*, Editori Laterza, 1998, pp 35 - 54.

الأولى إلى النبيء محمّد ولصرّحوا بكون الثانية قطعة من عالم إسلامي متحوّل باتجاه الشر المطلق.

لا ينأى الأمر كثيراً عن هذا السياق، مع الفرنسي جيل كيبيل، المختص في شؤون الحركات الإسلامية، إذ تتلخص الظاهرة الدّينية الحديثة عنده، وعبر جلّ أبحاثه، بكونها نتاج تناقض العقل الإسلامي مع الحداثة، الذي فُرض عليه غزو من فوق وغزو من تحت لمواقع النفوذ، عبر أسلمة علوية وأسلمة سفلية.. متفنّناً في رسم الخطط السينمائية التي تزحف عبرها الأصولية إلى هرم السّلطة، ومتغافلاً ومسقطاً التدمير البنيوي الحادث أثناء الحقبة الاستعمارية للشخصية الحضارية، وردود فعل الكيان الحضاري، العنيفة وأحياناً المشوّهة، التي تتفسّر سوسيولوجياً بالإثارة وردّ الفعل على الإثارة[١].

بالإضافة نشير إلى أن المتابعة للمداخل الألسنية التي قامت عليها أبحاث علماء الاجتماع الإيطاليين مثلاً، المنشغلين بالإسلام الحديث والمعاصر، أمثال إنزو باتشي[٢] ورنزو غولو[٣] أساساً، يكشف عن جهل هؤلاء باللّغة العربية واللّغات الإسلامية الأخرى المقدّر أن فضاءاتها قد انبعثت منها الأصولية، ممارسين الإيهام عبر حشر كتاباتهم بأسماء ناشطي ومنظّري الحركات الإسلامية وأحياناً ذكر مؤلّفاتهم، من دون متابعة مباشرة للحقل والنصّ.

وبالموازاة مع التوتّر العدائي السّياسي، لم يجد شقّ من الباحثين بدّاً من الكلف بالتصوّف الإسلامي، وهو ما يتفسّر داخل توجّهات العقل الغربي الكلّي، كون التصوّف ليس نهجاً لتغيير ظواهرية الحياة بل مسلكاً ذوقياً لتطهير الباطن. وبوصفه التّدافع الحقيقي في التحكّم بعالم الشهود، وهو أكبر من الطرح الصوفي الذي لا يزال يكابد المراقي والمَرائي، فإن التصوّف من المرْضي عنه ولا يُعدّ تهديداً للسّلطة الظاهرية للحضارة الغربية. ينضاف إلى ذلك أن من أسباب التوجّه إلى العرفان الإسلامي محاولات العقل الغربي تحويل قطاع الرّوحانيات إلى بضاعة استهلاكية منتزعة من سياقاتها الدّينية والفلسفية، ولذلك يأتي هذا الشغف بالتصوف من خارج نسقه الرّوحي، بالسعي إلى الاقتراب من متعته ولذته التي عبّر عنها الحسن البصري بقوله: «لو علم الملوك ما نحن فيه لقاتلونا عليه». ولعل انتشار نوادي الرّوحانيات والتصوّف

---

(١) تجد شرحاً مسهباً لأطروحة الأسلمة العلوية والأسلمة السفلية، عند مريده الإيطالي رنزو غولو، انظر مؤلفه: Renzo Guolo, *Avanguardia della fede*, op. cit., pp. 55 - 66.

(٢) Enzo Pace, *Islam e Occidente*, Roma, Edizione Lavoro, 1999.

(٣) Renzo Guolo, *Il partito di...*, op. cit.

والرّياضات الباطنية، غير المجانية، موحياً في هذا الاجتراح المستجد في الغرب.

نلفت هنا إلى كون العمل السوسيولوجي الغربي بكافة مدارسه ومناهجه يحتاج إلى مراجعة ملحّة لأدواته التقليدية في وعي الإسلام والفضاء الإسلامي. كان الأستاذ المنصف ونّاس قد تساءل عن مدى اقتدار علم الاجتماع الغربي لاستيعاب الظاهرة الإسلامية، متشكّكاً بصدد فرعيه الفرنسي والأنغلوسكسوني[(١)]. فالإشكال الأعمق في أزمة السوسيولوجيا الغربية مع الإسلام يكمن في انسياقها في تأويلات وتفسيرات منحرفة كلياً، وغير متطابقة مع الواقعة الاجتماعية، ترمي فيها أساساً إلى تحويل المنطقة إلى هشيم إناسي. ولذلك فإن وضْع تلك السوسيولوجيا أشبه بحالة ما قبل السقوط الذي انحدر إليه الاستشراق أصلاً.

٢ ـ أزمة وعي الإسلام والعرب في العقل الغربي

يحتاج راهن الوعي الغربي في ما يتعلّق بالعرب والإسلام إلى تصويب وتصحيح تُعانق عبرهما العلمية المعقولية. ويمتدّ هذا المشروع التصحيحي للفاكرة الغربية من نقد المفاهيم إلى تصويب تقنيات بناء المعلومة وإشاعتها بين الناس، علّناً، غرباً وشرقاً، نخرج من جهل الحضارات بعضها ببعض، إن أحسنا النية، ولم نقل نفاق الحضارات بعضها على بعض. فقد أصبحت انفجارات بنية السائد السوسيوسياسي مع كلّ عقد من الزمن، ضرباً منتظَماً في العالم الإسلامي، ولم يرافقها لحدّ الآن استيعاباً معرفياً يكون في مستوى تأويل المسألة وتفسيرها.

وبرغم ما شهده النّصف الثاني من القرن السّالف من تنبّه للتحوّلات الاجتماعية التي تدبّ في العالم الإسلامي، والأواليات الفاعلة في ذلك، التي يلعب فيها الدّين دوراً مصيرياً، حتى لكأنها تثبت بوجه من الوجوه قدرة هذا الميكانيزم على التناغم مع التحوّلات التاريخية، وبقائه تعبيرة احتجاج صامدة في وجه أي صنف من أصناف العسف والاستغلال والظلم. فإن ذلك التنبّه من جانب العقل الغربي لم يفرز، وللأسف لحدّ الآن، إبستمولوجيا إسلامية لها ما يكفي من الموضوعية والصّرامة العلمية لفهم الظاهرة الإسلامية، يقطع فيها مع تشنّجات الإعلامي، بل أنتج ذلك التنبّه إسلاميات توظيفية نفعية، غالباً ما سخّرها الموجِّه السياسي لبرامجه وحشرها ضمن مناوراته المصلحية.

إذن، ما فتئ العقل السياسي الغربي رهين مقاربة سياسية تقليدية مع العالم

---

(١) **الدّين في المجتمع العربي**، نشر مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٠، ص ٤٧٠ ـ ٤٧٢.

الإسلامي، لم تراع فيها التحوّلات الاجتماعية التي شهدتها المنطقة، وهو ما ساهم في تكثيف الاغتراب الفهمي لديه عن العالم الإسلامي. نضرب أمثلة على الأمر في تعامل السياسة الغربية العدائي مع الظاهرة الإسلامية السياسية، وبالمثل مع الخيارات الوطنية الصادقة، وتهميشها لمسائل التغيير السياسي الديمقراطي وعدم تشجيعها الصادق للتحوّلات الديمقراطية الحقّة في تلك الفضاءات.

بوجه من الوجوه تعدّ أحداث الحادي عشر من سبتمبر/ أيلول ٢٠٠١، داخل هذه اللامسؤولية في مستوى جدل السياسة الدّولية بالسّياسة المحلّية، من محاصيل تفاعلات السياسة الغربية الخاطئة مع العالم الإسلامي، التي تحتاج إلى إصلاح هيكلي جذري. فالبيّن أن تحالف الغرب مع أغلب النُّظم العربية لا شعوبها، وسهره على تناول المشورة مع تلك النظم في ظلّ مصلحته فحسب، ما دامت على ولاء له، مع التغافل والتنكّر للأنين الشعبي المتأتي من انجراحات قهر اجتماعي وسياسي مريرين، يمتدّ إلى أقطار إسلامية شتى ويتكثّف في فلسطين.

بفعل ذلك الواقع المتلخّص في حالة اليأس المزدوجة للعربي، من حكومات افتقد منها أي أمل في منحه متنفساً حرياتياً أو مواطنة كريمة، ويأسه من مزاعم ووعود القرية الكونية، أن تقف معه في مطالبه المندرجة ضمن وحدة الصف البشري في الدفاع عن الإنسان وكرامته، أوحى الوضع إلى المسلم وإلى العربي بالأساس إحساساً بالعزلة، تجلّى بامتياز في نضال الشعب الفلسطيني، الذي يوشك أن يسحب الثّقة من كافة مدّعي الدّعم والمناصرة له من أجل نيل حقوقه. وتدعيماً لرؤية الغرب التقليدية، تصوّر له الحكومات العربية ضرورة أن يسود واقع الحال، بكافة أوجه انتهاكاته وضغوطاته وتعدّياته، لكون التنفيس الديمقراطي مدخلاً إلى الفتنة الاجتماعية ومدعاة لفقدان السيطرة على الأمور، إذ إن إدخال الآلية الديمقراطية يعني انقضاض المتربّص الأصولي على مقاليد الأمور التي تهدّد بتحوير الأرض ومن عليها.

لكن هذه التداخلات المتناقضة، تتطلّب شجاعة داخل السياسة الغربية للخروج من مأزق السياسة العالمية اليوم بين المسلمين والغرب، أعني شعوبهم لا حكوماتهم، أي تصحيح المعادلات السابقة مع الأنظمة، كحلّ مستلزم للخروج من ورطة التطرّف والعنف التي انجرف إليها العالم. فقد كانت الأنظمة المفتقِدة لبنية ديمقراطية العامل الأساس وراء إنتاج الإرهاب بطريقة لاإرادية. وهذه المعادلة: دكتاتورية في مقابل مطالب ديمقراطية ملغية تساوي تطرّفاً مولّداً للإرهاب، لن يتيسّر الخروج من أسرها وتفتيت بناها إلا بإصلاح الأنظمة، عبر دفعها نحو الدمقرطة المستوعبة لكافة التيّارات، ما دام العالم يدّعي أنه في زمن العولمة وزمن السّوق المفتوحة. فقد أصبحت الظاهرة

الإسلامية حقيقة اجتماعية، ينبغي التعامل الرصين والجادّ معها لأجل استيعابها داخل السياسة العالمية.

ولذلك يبقى الوعي السياسي الغربي أمام خيارين: إما التجديد البنيوي لاستراتيجياته مع العالم الإسلامي أو المواصلة والمحافظة على مخيال سياسي تقليدي، مفتقد إلى رؤية علمية بِشأن الآخر. برغم وجود استثناءات لجزر علمية داخل الغرب ترنو إلى التصحيح، معزولة في الجامعات أو في مراكز الأبحاث، ومغيَّبة من وسائل الإعلام المحلية، لأنها تمثل النقيض النظري للطرح السياسي المهيمن، ومعزولة معرفياً لأنها تدعو إلى رؤية انقلابية في علم فهمي للإسلام لا علم توظيفي.

ينطرح من هذا العرض المختزل للواقع سؤال: هل تتيح خاصيات البنية السياسيّة في الغرب، في ظلّ الادّعاءات الديمقراطية الشاملة والعامّة، للخطاب العلمي بتصحيح الوقائع والتصريح بالحقائق، يتخلّص فيها المعرفي ويتحرّر من توجيهات السياسي وهيمنته عليه؟ فمن داخل هذه الإمّعية العلمية، القسرية والمفروضة، التي تحيط بدراسات الإسلام والعرب، تولّدت وتنامت مغالطات وانحرافات معرفية، أوصلت الخطاب إلى أعلى درجات تناقضه بين العالَمين. ولذلك ينظر الكثيرون، وخصوصاً في الأيام العصيبة التي يغدو فيها كل ما هو إسلامي شرّاً، إلى أن الغرب ضحية وعي مقلوب سالف بالإسلام والمسلمين، ذي ثلاثة أبعاد، سياسية ومعرفية وإعلامية. تجلّى الأمر في مراوغة سياسية، رسّخت لدى المسلم تشكّكاً ثابتاً من كافة وعوده، وفي عروض سينما الستّينيات والسبعينيات والثمانينيات، التي يظهر فيها العربي لابس العقال أو حامل الرشّاش، بكل إسقاطات التوحّش والهمجية عليه. ويكتمل المثلّث حالياً، مع العقدين الأخيرين، في خطاب صحفي إعلامي يمتح منه مئات ملايين الغربيين، ويديره صحافيون "مختصّون"، ممن تحوّلوا من مقدِّمي برامج الحسناوات إلى عارفين بالإسلاميات.

بدأ يلوح جلياً، من داخل هذه الهشاشة المعرفية التي تحكم العقل الغربي حيال الظاهرة الإسلامية، استبطان العقلانية الغربية لأزمة بنيوية عندما تهاجر للبحث والفهم والمتابعة في ما وراء البحار وخلف الجبال، إذ تتخلّى عندئذ عن طابعها المعرفي لتتحوّل إلى ديماغوجيا تبرير وتشويه يتنكّر فيها العقل لأبسط مبادئه ومرتكزاته. فالانتقاد من الجانب العربي والإسلامي لمحلية المعقول في الفهم الغربي لا كونيته، تشفع لمشروعيته أحداث واقعية عاشتها البشرية ويشهد على قساوتها التاريخ البشري برمّته. إذ تنبع أزمة العقلانية الغربية مع الإسلام بالأساس من ازدواجية تمثّل المعقول لدى الغربي، وعدم احتكامه فيه إلى شمولية موحّدة في الرؤية والتطبيقات العملية. فما أن

استتبّ الأمر للثورة الفرنسية، رافعة شعارات الأخوّة والمساواة والحرّية، حتى انطلقت في فضاءات الآخر تعلن بأسها. وليست الازدواجية تلك في فكر رواد ومنظّري عصر الأنوار الأوروبي، فولتير ومونتسكيو وجان جاك روسو وأمثالهم، بل في الاستراتيجية السياسية للدّول، حين تضحّي بأعلى تمثّلات المعقول، والقيم الخلقية، والمبادئ التي قامت من أجلها وانبنت عليها، عندما يتعلّق الأمر بحضارات الآخرين.

تبقى مراكز البحوث وأقسام الدّراسات الإسلامية في الغرب، داخل ذلك التوظيف السّلطوي للمعرفي، محكومة بأهداف استراتيجية تتجاوزها، بما تعمل فيه على إنتاج وعي مضاد للوعي الأصيل بالإسلام بين أهله، كلّ ذلك من أجل تحييد النواة المعرفية الأصيلة عن رحمها الدلالي. ولذلك شاعت في السنين الأخيرة مخطّطات وتنظيرات، تقاسمت الدّور في ما بينها، سواء في محاولات خلق "الإسلام الفرنسي" أو "الإسلام الأمريكي" أو الإسلام البريطاني" بعيداً عن ارتباطاته بفضاءات الأصل، التي تقدّر أنها متعفّنة سلفاً. وتم التقدّم في المشروع بالمقصد نفسه مع العديد من الكتّاب الذي نظّروا للعَلمانية الإسلامية ومشتقّاتها، مثل ما نجده مع الفرنسي أوليفيه كاريه في كتابه: **الإسلام العلماني**[١]، أملاً في تحييد المارد (= الإسلام) عن الساحة الاجتماعية، أو بالأحرى مسْحَنته بالشكل الذي يُحصر في الأقبية على النّمط الكنسي الغربي. ولذلك يعضّ العديد من الكتّاب ورجال الدّين، الكاثوليك منهم بالأساس، على الأنامل أسفاً لافتقاد إكليروس إسلامي تُوكَّل إليه مهمّة إخراج الدّين من معترك الاجتماع البشري.

ينضاف إلى هذه التشوّهات الذاتية في الحقل الأكاديمي الغربي بشأن الإسلام تشوّهات مستولَدة، نقدّر أهمّيتها وفاعليتها. فمما يُلاحظ خلال العقود الأخيرة سعي الأكاديميات الغربية لاستيعاب عناصر عربية أو متأتّية من العالم الإسلامي. وقد خضع هذا الحشر لمحدّدات استراتيجية خنقت العملية العلمية ولم تسرّحها. فالأستاذ أو الباحث الملحق، لطالما تفرض عليه مقتضيات المهنة والواقع الحاضر فيه إكراهات ورقابة ذاتية، تُفقده استقلاليته المعرفية، ليتحوّل إلى ناطق باسم الوعي الغربي والفهم الغربي لحضارة المسلمين، وليس مصحِّحاً أو منتقِداً له، يُكَلَف فيه بمهمّة "وشهد شاهد من أهله". من هنا كان العقل الغربي لا يسمح بخطاب مغاير من داخل حرمه المعرفي والعلمي إلى الآخر، العرقي أو الحضاري أو اللّساني، إلا بشرط ما إذا أعاد له إنتاج وعيه وتمثّله. لذلك أنبتت محنة ديمقراطية الحقل العلمي الغربي بشأن الإسلام

---

(١) Olivier Carré, *L'Islam laïque*..., op. cit.

تشوّهات معرفية، كانت تمظهراتها عميقة في الساحة الاجتماعية، وبلغت أحياناً حتى الخطاب السّياسي الرّسمي.

إضافة إلى ذلك، تخترق الثّغرات التّقنية وعيَ المختصّ في الإسلاميات اليوم. فداخل الشرائح المنشغلة بالإسلام في الغرب، تستوحي طائفة كبيرة وعيها بهذا الدّين من نصوص غربية لا من مرجعيات الحضارة الإسلامية، التي يمثّل العرب بلغتهم وتراثهم محورها المركزي وعمقها النظري، ليصبح مكسيم رودنسون الحكم الفصل في رسم صورة تاريخية عن النبيء محمّد، ويسقط ما قاله ابن هشام أو ابن اسحاق، والأمثلة عديدة على ذلك في قطاعات أخرى. فعدم القدرة على اختراق جدار اللّغة أنشأ غيوماً وضباباً معتماً غطّى الرؤية الصائبة، فهناك مدَّعون للتخصّص في ابن عربي، وابن تيميّة، وفي الشريعة الإسلامية، والتاريخ الإسلامي، ولا يعرفون من العربية إلا أبجديتها رسماً لا نطقاً، وهي من متناقضات التكوين الغربي التي يُتغاضى عنها فقط مع المسلمين وحضارتهم. فالأمر وليد شيئين إما استسهال خاطئ أو احتقار واهم، والحال كمن يدّعي التخصّص في شعر رمبو عبر الترجمات الصّينية له. لذلك يمرّ التصحيح للعقل الغربي عبر تسريح قنوات الوعي، حتى يتيسّر الإلمام بالمفاهيم الكبرى للحضارات.

وتدعم أزمة الفضاء الأكاديمي الغربي تلك مع الإسلام ممارسة إعلامية تفتقر إلى أخلاقيات المهنة في تعاملها مع الآخر. ففي الغرب مغالطات للذات كبيرة بشأن الإسلام والمسلمين يتحوّل فيها التعريف إلى تجهيل، تروّج فيها عقول متحكّمة بأشباه العقول الأحكام والتقوّلات، أي الأقليات المتنفّذة في مقابل الجموع الشعبية السائبة. ولا يتوانى الإعلامي عن التحالف الظرفي مع رجل الدّين لترويج أن العرب يعبدون "اللَّه"، الذي يقع تصويره وتمثيله على أساس أنه إله خاص لفئة من البشر ما زالت تأبى الاندماج العقدي في الصواب الإيماني الغربي. لذلك تحضر الألوهية الإسلامية في التمثّل الشعبي إلهاً آخر غير الواحد الأحد، ولعلّ الأمر نابع حقّاً من افتقاد مفهوم الواحد الأحد في خاصياته الإبراهيمية، الذي عوّضته تعدّدية ثالوثية يُقال إنها حاوية للتوحيد، مما أبقى كلمة "اللَّه" غريبة لديهم مبنى ومعنى.

والأنكى أن أزمة المعلومة وتناقضها لا تنحصر في الخطاب الإعلامي فحسب، بل تصل أحياناً إلى الواجهة المعرفية للكيان الثّقافي العام. فالموسوعة الإيطالية تنفرد بين الموسوعات العالمية في نعت الحركات الإسلامية السياسية، وما تتمتّع به هذه الأيام من وجه شيطاني لدى الغربي، بالكلمة نفسها التي ينعت بها الإسلام الدين وهي Islamismo. ناهيك عن استعمالات اسم النبي محمّد بالإيطالية Maometto وعدم

الانتهاء عن ترديده بهذا الشكل في الخطاب الإيطالي أو القبول بتغييره إلى Mohammad برغم العديد من الاعتراضات من طرف إيطاليين ومسلمين لكون الكلمة الأولى تستبطن إهانة لمشاعر المسلمين بشأن نبيهم، فهي مستوحاة من عقلية قروسطية تعتبر النبيء محمد هرطوقياً، نُعت أثناءها بكونه Malcometto، أي "الشر المرتكب"، التي نُحت منها اسم محمّد.

وترافق الانحرافات الأكاديمية مع المغالطات الإعلامية جعل الوعيَ ينحصر داخل صور مصطنعة منمَّطة عن الإسلام، ما لبث أن صار الغرب بشكل جماعي ضحية لها، الأمر الذي حوّل عملية التأثيم والشيطنة للإسلام وأهله ورموزه خلال العصر الحديث إلى كابوس مزعج في المخيال الغربي مع أحداث الحادي عشر من سبتمبر/ أيلول ٢٠٠١ وما تلاها.

فحضارة الإسلام تعبر مفاهيمها العليا وتصوّراتها القداسية وراء البحار، ولكنّها تتعبّأ بمدلولات تُناقض ما عُرفت به بين أهلها، حتى صارت أنقى الكلمات بين المسلمين حمّالة لأرذل المدلولات وأدنسها في مسامع الغربيين؛ ربما يعرف مسلمو البلاد الغربية ما تتمتّع به بعض الأسماء والمفردات من شعبية هازئة على الألسن مثل: عبداللّه، وعلي، وشيخ، وإمام، وفاطمة، ناهيك عن المفاهيم. فالإيطاليون مثلاً ينعتون عرب إيطاليا بكلمة "ماروكينو"، وقد سحبت هذه الكلمة، التي تعني في أصلها، المغربي نسبة إلى المغرب، لكونه من أوائل المهاجرين العرب الذين رموا للهجرة إلى إيطاليا في الحقبة الحديثة، على جميع الدّفعات العربية المهاجرة باتجاه إيطاليا. لكن الكلمة افتقدت معناها المحدّد الجغرافي والبشري لتختزن في الاستعمال اليومي أعلى درجات الدّونية والرّيبة والحقارة، ولتنضاف إلى مفردات القاموس الأسود التي صاغتها عقلية الدّمغجة مع حضارة العرب والإسلام.

ففي الفاكرة الغربية تصبّ جداول إغناء متنوّعة بعضها يعود إلى دور الكنيسة الفاعل في رسم صورة المسلم في مقابل المسيحي الأوروبي[١]، وغيرها قريب المنشأ يعود إلى فترة التصادم العثماني مع أوروبا، ويُعتبر هذان العاملان أساساً القاعدة التي يبنى عليها التصوّر الغربي للعربي في أيامنا.

---

(١) ألزم المجمع المسكوني المنعقد في ڤيينا (١٣١١ ـ ١٣١٢) في مادته الخامسة والعشرين «رجال الدّين بالجهر بصوت عال بالاسم "المدنّس" محمّد وباسم المدنّسين المحمّديين في أوقات محدّدة من النهار وفي أماكن عليّة»، وذلك في الأراضي التي يشارك فيها المسلمون المسيحيين. انظر: Mariasussai Dhavamony, *Teologia cristiana delle religioni e della missione "Ad gents"*, Roma, Editrice pontificia università gregoriana, 2002, p 51.

فبعد هجران الغرب المؤقّت لقوالبه الإناسية، المتمثّلة في التقسيم الشهير للحضارات والبشر إلى همجي ومتحضّر، التي ترسّخت مع أبحاث القرنين السالفين، يستنجد في الرّاهن الحالي بترسانته المختزنة والرابضة في اللاّوعي، المتكوّنة من "نحن" و"هم"، حضارتنا وهمجيتهم، ديمقراطيتنا وأصوليتهم، غربنا وأفغانستانهم. لتعود كلاسيكيات ظُنّ أنها قُبرت مع موجة العولمة، وكأن "استشراق" إدوارد سعيد لم يمر عبر العواصم الغربية ليكنس ما تخلّف من تشويه الحضارات بعضها لبعض. وبرغم عدم تكافؤ التدافع بين العالم الإسلامي والغرب، الذي يبدو فيه الأخير وقد ربح كل المعارك، العسكرية منها والاستهلاكية، إلاّ أنه لم يحسم بعد معركة المفاهيم، فلا تزال على أشدّها، وهي التي تأبى أن تنصاع وتسبك في الغرب لتُصدَّر جاهزة إلى العالم الإسلامي. والأمر لا يعود إلى قوة المسلمين الفكرية، فهم في الظرف الحالي في الدّرك الأسفل من الفوضى والتشتّت، بل يعود إلى نواة التوحيد الصّلبة التي تقف عليها هذه الحضارة. ولذلك نؤكّد أن تجديد الفكر الإسلامي ونقده لذاته ومراجعته لتياراته الفكرية والسياسية، ذات البعد الدّيني، هي شغل وشأن إسلامي داخلي، لن يفقه الغرب رموزها وفسيفساءها في ظلّ انطلاقه من خلفيات الهيمنة والوصاية على وعي الآخر.

٣ ـ الإسلام السّياسي من منظور الغرب

تبدو المتابعة للرّؤية الغربية لظاهرة الإسلام السّياسي ملحّة لسببين أساسيين: **أوّلاً**، لمدى خطورة تلك الرّؤية في صياغة وبلورة نهج تعامل سياسي واستراتيجي مع الكتلة الإسلامية، والعالم العربي خصوصاً، باعتباره مجمع الزخم الحضاري لتلك الكتلة، ولما للأمر من تأثير مباشر على واقع العلاقة بين الطّرفين ومستقبلها. و**ثانياً**، للإلمام بالمنهجية الرؤيوية والفكرية التي يتابع بها الغرب ويحلّل هذه الظاهرة، وتبيّن قدرة استيعابها الموضوعي للواقعة، وما تطرحه من جدل الموضوعية والذاتية فيها، أو بشكل آخر تبيّن جدل العلمي والأهوائي فيها.

فعلم الإسلاميات في الغرب، وفي محوره المنشغل بالإسلام السياسي أو بما يسمّى بالأصولية الإسلامية، لا يزال مغفولاً عنه متابعةً وتحليلاً ونقداً من الجانب الإسلامي، لشحّ الترجمات بين الألسن الإسلامية من جانب والألسن الغربية من جانب آخر، إضافة لافتقاد تقليد التناصت وشيوع تقليد التصامم بين الحضارتين، برغم ادّعاءات التحاور. ولئن تواجد نقد من الجانب الإسلامي، فهو ينحشر دائماً في

عموميات النّقد للاستشراق، ولم يتشكّل حتى الآن نقد لعلم الإسلاميات الغربية وتفرّعاته المتنوّعة.

فمن خلال ما يلاحظ، تبدو المقاربة الأكاديمية في الغرب لظاهرة الإسلام السياسي متورّطة في المناورة السياسية، ولم تؤسّس لذاتها أرضية موضوعية مستقلّة عن التوظيف السياسي. حتى تحوّل العديد من الباحثين والأكاديميين المهتمّين بالإسلام السياسي إلى مستشارين سياسيين، الأمر الذي أفقدهم موضوعيتهم العلمية(١)، مما أعجز الخطاب الأكاديمي الغربي المنشغل بالإسلام عموماً عن ترشيد الخطاب السياسي، وذلك لضعف في البناء العلمي والفكري الذي يرى ويتابع به الإسلام، فكان تبِّعاً لا متبوعاً ومشايعاً لا مصلحاً.

فبفعل أحداث متنوّعة، صار الإسلام السياسي أحد المحاور الأساسية المطروحة على مائدة الحوار السياسي في الغرب، نظراً لارتباط المسألة المباشر في ذهن السياسي الغربي بمشكلة الإرهاب، والأمن، والتفجّرات الفجئية في السياسة العالمية، التي عادة ما تخلّف افتقاداً لمواقع النفوذ وتفرز تبدّلات في معادلات الهيمنة. وحيث إن المسألة متعلّقة أساساً بالكتلة الإسلامية، فإن الإهمال لها من قبل علماء ومفكّري هذه الكتلة، يعني التغافل عن المنظور الذي ينظر به الغرب إليهم، حضارة وشعوباً، ومن هذا الجانب تتأتى ضرورة الإلمام بالجانب الآخر في تقديره.

فمع تحميل المسلمين النّصيب الأوفر مما يهزّ العالم من قلاقل، سواء منها في الشّرق الأوسط، أو في إفريقيا، أو في منطقة القوقاز، أو في شبه القارة الهندية، أو حتى داخل الغرب ذاته، صارت هذه العوامل وغيرها دافعة إلى تشكيل رؤى سياسية، قد تقطع مع التعامل التقليدي الذي طبع سياسة الغرب مع العالم الإسلامي، بوضع دول في صفّه وأخرى خارجه، أو بحصر قوى ولاء أو بؤر توتّر في قوى سياسية أو مواقع فكرية أو أجنحة داخل قوى السلطة، بالتقسيمات الثنائية نفسها، لتتغير المسألة وتأخذ طابعاً حضارياً ودينياً وعرقياً شاملاً، يبلغ تأثيرها حتى من ظنّ نفسه سابقاً بعيداً أو خارج التقسيمات الدّينية والعرقية، التي عادت لتفرض نفسها، وقد كنّا ظننّا سابقاً خطأً أنها اندرثت إلى غير رجعة.

وإذ يتبين للغرب أن رهانه على بعض الأنظمة ما عاد يجدي، أمام حدوث

---

(١) Paolo Branca, *La strategia della moschea*, Milano, Pubblicazioni dell'I.S.U. - Università Cattolica, 1996.

يصرّح الأب الإيطالي باولو برانكا في مستهلّ بحثه هذا بأنه يستعيد فيه ما أعدّه لفائدة المركز العسكري للدّراسات الاستراتيجية سنة ١٩٩٥، (ص ٩).

انفلاتات خُيّل إليه أنها تحت السيطرة وهي على غير ذلك، ولكون السياسي الغربي يعني الإسلام الإيجابي والمقبول لديه، الضامن للجمود والسكون الكلّي في بنية هذه المجتمعات، وأن أي تململ، حتى ولو كان ذا طابع هُووي، مثل ما يجري في المغرب العربي، من تدعيم للتعريب أو العمل على إصلاح بعض القطاعات المفرنسة، فإن رؤيته له والحكم عليه يتم من زاوية سياسية للمسألة لا من منظور حق تدعيم وتثبيت الشعوب هويتها الوطنية.

وبفعل ما شهده العالم الإسلامي في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن السالف، كون قوة الدفع والتغيير صارت مختزَنة ومتركّزة في الخطّ السياسي ذي الطابع الدّيني، بعد انحسار الخطّين السياسيين القومي واليساري، دبّت في التصوّر الغربي تحسّسات مقاربة وفهم لهذا الحراك السياسي الدّيني بأشكال متنوّعة، خلّفت فعلاً سياسياً ينحو إلى التماثل مع وعيه. فجرت مراهنَة مثلاً على نموذج الإسلام التقليدي في شكله الوهابي السّعودي، لكون هذا الأخير بمثابة تمثّل سكوني بدوي للدّين، يتناقض بطبيعته مع الطروحات المدنية التطوّرية، التي عبّر النّبي محمّد عن أفضليتها بصيغ مختلفة: «أتاكم أهل اليمن هم أرقّ أفئدة وألين قلوباً، الإيمان يمان والحكمة يمانية، والفخر والخيلاء في أصحاب الإبل، والسكينة والوقار في أهل الغنم»[١]، أو في ما رواه الإمام أحمد في **مسنده** عن ابن عباس عن رسول اللّه قال: «من سكن البادية جفا» أو في ما ورد في نص آخر في قوله: «من بدا جفا»[٢]. وبالمقابل، حدثت قطيعة شبه كلّية مع الإسلام الإخواني ولواحقه وتولّداته المتنوّعة، لافتقاد مؤسّسة دولة تجليه أو تتبنّاه، برغم أن الإسلام الإخواني في العقود الأخيرة أبدى ميله إلى التعايش مع الأنظمة ما إذا وفّرت له نفساً من الديمقراطية والحرّية، كما أثبت قدرته على تجديد نفسه والبحث عن التلاؤم والتماشي مع التطوّرات المستجدّة. وبالمثل تمّت قطيعة أيضاً مع الإسلام الثوري الذي مثّلته إيران مع بداية الثورة أثناء حياة الإمام الخميني، التي بلغ فيها الغرب إلى يأس كلّي من الإسلام الثّوري في بناء جسور تفاهم وتحاور، لاختلاف المنطلقات والأهداف بينهما، فأجهد نفسه في حصر الإسلام الثوري داخل إيران.

فالظرفية التاريخية التي تفجّرت فيها الثورة الإسلامية الإيرانية، زيادة على طبيعة هويتها المذهبية الجعفرية، وما صاحبها من تحولات إيديولوجية من التصدير إلى الانكفاء، بفعل الإكراهات الدولية والاصطدام بالإرادة والهيمنة السياسية الغربية التي تحكم العالم، التي يتحوّل فيها كلّ من لا يجاري هوى الغرب متطرّفاً. هذه العوامل

(١) **صحيح البخاري**.

(٢) **المسند**، دار الفكر، بيروت، ج ٢، ص ٤٤٠.

صدّت عن تحويلها إلى نموذج للتغيير الديمقراطي في العالم الإسلامي، مرضي عنه غربياً. لذلك سمح الغربُ وبارك في بعض البلدان الإسلامية، مثل تركيا، والجزائر، وأندونيسيا، والأردن، وماليزيا، ظهور تيّارات إسلامية على السّاحة السياسية، مرتئياً ومقدّراً وجهها التقليدي على الشكل الوهابي، بغاية تنفيس البناء الاجتماعي قبل التكرّر المباغت للنموذج الثّوري الإيراني.

ولكن إستراتيجية القبول بترجمة ما للإسلام، تحوز الرّضاء الغربي سرعان ما انقلب ضدّها، وقدّر خطورتها لمغبّة انسياقها لإحداث تغييرات عميقة، قد تهدّد بانقلاب جذري في سياسة الغرب حيال العالم الإسلامي. ولعلّ بلوغ أنصار جبهة الإنقاذ الإسلامية بالجزائر إلى العين ولم يشربوا، كما يقول المثل الدارج في المغرب العربي، دليل على تحوّل الرّهان. إذ يبقى العسكر في الجزائر، برغم كلّ سلبياته، أهون عند الغرب من تسنّم ظهر السلطة حركة إسلامية، يُقدّر أنها لن تكون في مستقبلها على شكل الإسلام التقليدي الوهابي الذي يسهل ترويضه. كذلك إلغاء حزب الرفاه في تركيا ومتابعة أنصاره وملاحقة قياداته، وما صحبه من اتخاذ إجراءات تجفيف للمنابع وتحطيم للبنى التحتية لهذه الأحزاب، التي غضّ الطرف عنها في البداية، يسير في السياق نفسه. فتركيا، العلمانية دستورياً، والمشرئبّة نحو الدّين إرادياً، وهي تريد أن ترتدي لباس الديمقراطية الغربية، عجزت ولطبيعة بنية مجتمعها الإسلامية، عن تحويل الإسلام إلى مسيحية سلبية، كما الأمر في الدّول الأوروبية ذات التقليد المسيحي، ولذلك تراجعت عن ديمقراطيتها في شكلها المفتوح لتنغمس في الديمقراطية المشوَّهة على الشكل الشرقي.

وبين جدل ما يريد الغرب أن يسود في السياسة العالمية وما لا يريد أن يسود، استطاعت جبهة الترابي الإسلامية في السّودان أن تتسلّق ظهر السلطة وأن توجّه السياسة الاجتماعية والثقافية للدولة إلى فترة محدودة وفق إيديولوجيتها. كان الغرب يرصد ويترصد السّودان، هذه الدولة ذات الوجهين الإفريقي والعربي، لعمق تأثيرها في الطرفين، فعمل على محاصرة توجّهها الإسلامي، من خلال الضغط المتنوّع على جهاز الدّولة، حتى اعتقال الترابي وتحجيم تيّاره الإسلامي السياسي. لقد وجد الرّئيس البشير نفسه أمام خيارين في مواجهة العزلة التي يعيشها السودان، إما أن يضحّي بالسّودان أو يضحّي بالترابي وتيّاره الإسلامي، فاختار الحلّ الثاني إرضاء للغرب وليس للشعب السوداني. ولكن هذا الإبعاد للترابي عن هرم السّلطة ما كان ليرفع الرّيبة التي لازمت الغرب من النظام السياسي ككلّ.

إن الغرب لا يعنيه أن تُقام الشعائر الإسلامية أو تنقض، أن تُطبّق الحدود الزجرية

أو تُهجر، فهذه تبقى مسألة داخلية، والنّموذج السّعودي والباكستاني جليّ في ذلك، وإنما الذي يهمه بالأساس هو أن تكون الأنظمة سكونية لا حضور فيها للإسلام الثوري الساعي إلى الامتداد خارجاً ضمن إيديولوجية انقلابية، أو الساعي إلى التحكّم بمصادر الثروات البترولية وما شابهها، التي قد تتحوّل إلى سلاح اقتصادي، وهو ما يخشاه الغرب. ولعل العامل الثاني هو الأخطر على الغرب لخطورته المباشرة والفعلية، في حين أن التهديد الأوّل يعرف الغرب عجزه عن التحوّل إلى إيديولوجيا ثورية شبيهة بالاشتراكية، في ظلّ مضامينه الفكرية الحالية وأنماط تأويله، ولذلك لا خشية من اختراقه للبنية الفكرية أو الحضارية للغرب، لانبناء الطروحات الدّينية للإسلام السياسي على العقدية وليس على العقلانية الفكرية. فما يختزنه الإسلام السياسي من تطلّع إلى تغيير الوضع السائد في العالم الإسلامي هو ما يخشاه الغرب، برغم افتقاره إلى رؤية علمية وخطة موضوعية، ولكن الجذوة الملتهبة للتغيير والتطلّع إلى قلب الوضع السائد، وإن كانا في حالة كُمون، هما ما يخشاهما الغرب فيه ويبقى جاهداً على إخمادهما. إذ يريد الغرب صياغة العالم وفق فلسفته ورؤاه ومقاصده، وأي صياغة تغاير أصوله ومبادئه فإنها تُعدّ ضرباً من الخروج عن أوركستراه، التي يعتقد جازماً أنها الأجمل والأنفع والأفضل. ومن هنا يُعدّ الإسلام السياسي ولاهوت التحرّر ومضادو العولمة والاشتراكيون، حركات فتنة وعصيان بالنسبة إلى الغرب الحالي، لأنها تطرح مراجعة جذرية لأصوله.

لقد استطاع الغرب، بعد تجربة السّماح بإدخال تغييرات بنيوية اجتماعية سياسية في أنماط الفضاء السياسي في العالم الإسلامي، إطلاق العنان إلى الحركات الإسلامية لفترة محدودة، في الجزائر ولو وقتياً، وفي أندونيسيا وماليزيا وفي تركيا، ثم إطباقه عليها بعد بلوغه اليقين من أن هذه الحركات برغم وجهها التقليدي، فإنها تختزن في أحشائها انقلاباً فجئياً إلى إسلام جذري على نسق النموذج الإيراني الخميني.. لكون هذا الطرح يحمل في طياته خميرة الإسلام الحضاري، التي قد تفرز خروجه من حالة الفوضى إلى حالة التعقّل، فيغادر الضعف إلى القوّة. وإنما في شكله الحالي فهو لا يساوي شيئاً في مستوى قواه الفكرية والعملية، خصوصاً وأن هذه الحركات، في أدبيات استهلاكها بين أنصارها وفي طروحاتها، لم تخرج عن النموذج الإخواني والقطبي والمودودي، ولم تستطع بفعل جمودها الفكري، إبداع إسلام منفتح قادر على استيعاب الديمقراطية الغربية في شكلها الغربي، أو قادر على القبول بالسّماح للعَلماني والمغاير بالتواجد ندّياً على الساحة السياسية.

إن أحد المآزق الكبرى للمفاهيم السّياسية الغربية أنها لمَّا تُصدّر خارجاً

وتُستهلك، ترتدّ أحياناً خطراً على الغرب، ذلك ما أثبته صندوق الاقتراع الشفّاف الجزائري والتركي قبل فترة أردوغان. غدا الغرب داخل هذا السّياق يعي فعلياً نسبيّة مفاهيمه السّياسية، وصار على قناعة مع حلفائه خارج فضائه الغربي، أن الدّيمقراطية ينبغي أن تسير داخل قنوات النّفعية المحلّية، أي في كنف مصلحة حلفائه في الفضاءات الإسلامية. وأبان رهان الغرب على الدّيمقراطية، المشروط بضمان مصلحته أوّلاً وأخيراً، إلى الحركات الإسلامية يقيناً أن لا جدوى لخطاب الحوار والاتصال بالغرب. فبعد فترة مغازلة في السبعينيات وما تلاها، أي حقبة الحرب الأفغانية ـ السوفييتية، يتواجد الغرب الآن في العراء التام مع الحركات الإسلامية. ولذلك ظلّ ينعت أي حركة سياسية بالتطرّف والإرهاب ما دام لا يجد أي مصلحة نفعية مباشرة معها.

وما دام أي نظام سياسي عربي أو إسلامي يضمن للغرب مصالحه الاقتصادية، وعلى رأسها بالأساس صادراته البترولية والغازية، ولم يناور يوماً في استعمال هذه الثروة سلاحاً، فإن الغرب سيعتبره حليفاً وسيغض الطرف عن أي انتهاكات سلطوية أو حقوقية يمارسها على أرضه وبين شعبه. فقد أثبتت الوقائع أن الغرب ليس ضد تطبيق الشريعة الإسلامية، ولو بطريقة همجية ووحشية، كما هو حاصل في بعض البلدان الإسلامية، ولكن يظلّ مختزناً ومدّخِراً تلك الممارسة للتشنيع بهذه البلدان إذا ما تخلّت أو تململت عن العقد المصلحي الدائم بينهما. وإذ يتعامل الغرب تعاملاً بشعاً ولاأخلاقياً مع الآخر، يوظّف فيه أصولية مستترة ليست بذات طابع ديني، ولذلك يصعب حصر قسماتها إلاّ عمن يعيش تجربة اجتماعية في الغرب. فأفغانستان التي قدَّمت للعالم منذ رحيل السوفييت منها أبشع صورة عن الإسلام، وبرغم ما تقدمّه في ثوبها الفكري البائس من دليل، وإن كان وهماً، على رجعية الإسلام ومعاداته للحضارة، فإن الغرب لم يحوّلها إلى هدف إعلامي انتهازي إلاّ بإصرار حركة طالبان على إلغاء أي قناة للتفاهم المصلحي معه.

ويقع داخل هذا السّياق المصلحي التعامل مع الفضاء الفلسطيني. فبرغم أن الحركة الإسلامية في فلسطين وبكافة تفرّعاتها تبقى حركة ذات مقاصد وطنية، منشغلة بالداخل المحلّي وتصوغ إيديولوجيتها وأنشطتها في مقابل الدّولة العبرية، بما تمثّله من صراع هوية وتقرير مصير في مقابل الاستحواذ والتهويد الإسرائيليين للفضاء الجغرافي والبشري الذي تهيمن عليه، فإن محلّية نشاطها تمثّل خطراً على الشأن الغربي، كون إسرائيل امتداداً بشرياً ومصلحياً له. وضمن تلك المنطقية التي تحكم السياسة الغربية، تبقى حركتا حماس والجهاد من الحركات المتطرّفة، التي لن يجد الغرب أي تبرير أو مشروعية لها، لكونها ترفض رفضاً سماوياً التخلّي عن فلسطين، يخرج عن منطق

المناورات المصلحية الأرضية، التي تحكم السياسة الحالية. والأحداث الأخيرة في فلسطين بيّنت بشكل واضح التحالف المصيري لأحزاب اليمين في الغرب مع إسرائيل، التي لا تسمح بأي مساس وجودي بها. وهكذا يرى الغرب كلّ أفعال القوة والعنفوان الصادرة عن الفلسطيني، في مواجهة الدّولة العبرية الإسرائيلية، ممارسات عنف إرهابي، غير قانوني وغير شرعي. وبفعل الطابع الإيديولوجي الصارم للتيارات الإسلامية الفلسطينية، التي ترى فلسطين والقدس من زاوية عقدية ولا تقرّ بأي تنازل عنهما، مهما عُقدت من مؤتمرات سلام أو تسويات، معتبرة الأمر في حدود «وما يعدهم الشيطان إلا غروراً»[(١)]، فإن الغرب لن يرضى عنها حتى ولو تحوّلت تحت الضغط إلى حركات لاعنفية على الغرار الغاندي، وسيعتبرها خطراً على مستقبل إسرائيل.

كان الباحث الفرنسي جيل كيبيل، المتخصص في الحركات الإسلامية المعاصرة، قد ألمح في آخر كُتُبه: **الجهاد: انتشار وانحدار الإسلام السياسي**، إلى أحدية اللّغة التي يمكن للغرب أن يتخاطب بها مع الإسلام السياسي، ألا وهي إنتاج وانتهاج الديمقراطية الإسلامية، التي لن تكون في النهاية سوى تبنّي منهج الغرب السياسي والحضاري[(٢)]. وأن أي رفض للمرور من هذه القناة الغربية يعني مواصلة الغرب للحفاظ على السائد في العالم الإسلامي برغم رجعيته التي يقدّرها حقّ قدرها، ويبقى لديه شرّاً أهون من الشرّ الأكبر، الذي هو الإسلام السياسي.

يمكن أن نقول إن الغرب قد بدأ مرحلته الثانية مع الإسلام السياسي ومراجعة حساباته مع حركاته، منذ أن تمّت مباركة إلغاء الدورة الثانية للانتخابات التشريعية في الجزائر سنة ١٩٩٢، التي فازت جبهة الإنقاذ الإسلامية في أولى دوراتها. وكذلك بالضغط على العسكر في تركيا لإلغاء حزب الرفاه، ليتوسّع المشروع نحو ماليزيا بتنحية أنور إبراهيم، ثم نحو السّودان من خلال الضّغط على البشير، الإخواني المنشأ، للارتداد على ذاته والحدّ من نفوذ الترابي وشلّته إلى حد وضعه تحت الإقامة الجبرية. وأُجّلت تسوية السّاحتين اللّبنانية والفلسطينية إلى حين، لعدم التوفيق في إيجاد معبر ضغط عليهما. ويبدو بعد احتلال العراق ترشّح مثل هذه الفضاءات قبل غيرها للضغط. فقد بلغت القناعة الغربية يقينها أن لا سبيل لاستيعاب الحركة الإسلامية الفلسطينية وتحييدها عن خياراتها بشأن فلسطين، المستمدّة من منطق الإسراء والمعراج لا من

---

(١) سورة النساء: الآية ١٢٠.

(٢) Gilles Kepel, *Jihad Expansion...*, op. cit., pp. 351 - 364.

اتفاقات مؤتمرات السلام، الذي لم يفقه الساسة ولا الخبراء الغربيون أبجدياته. كان التدخّل المباشر في أفغانستان إحدى الاستراتيجيات التي مورست للقضاء على الإسلام السياسي هناك، والساحة الفلسطينية رُشّحت لخطّة الاجتياح والفرز نفسها، ولكن ليس تحت غطاء عالمي بل بتوكيل المهمة إلى إسرائيل، ولم يبق للدور الغربي إلا دعم العملية إعلامياً ومعنوياً في أفغانستانها. لذلك يتغافل الغرب كلّياً عن انتهاكاتها اللاّإنسانية في الساحة الفلسطينية، بما تمارسه من سياسة الأرض المحروقة التي لم تضاهيها إلا سياسة روما مع قرطاج في الزّمن السالف.

بعد تحميل الغرب الإسلامَ السّياسي مسؤولية القلاقل التي تهزّ العالم، صار يتمثّل الحضارة الإسلامية عصياناً وفتنة، وهنا تركّز الخطأ الأكبر الذي لم يستطع الفرز والتمييز. فتمّت شيطنة الإسلامَ السياسيّ، ومن وراء تهجّمه عليه حاول نسف وتفتيت الكينونة الحضارية لأمّة بأسرها، حاشراً الإسلام السياسي والإسلام في البوتقة نفسها. فصارت أفغانستان الطالبان هي النّموذج الاجتماعي في الذهنية الغربية عن الإسلام والعالم الإسلامي؛ وأصبحت المرتدية للبرقع والمسلوبة الحقوق هي المرأة المسلمة. لقد كان الغرب يتغذّى ويريد تغذية العالم بصورة خاطئة عن الإسلام والمسلمين، لإقناع نفسه وغيره بتفوّقه الحضاري، وللإثبات لبقية العالم، خارج الفضاءين الإسلامي والغربي، أن الإسلام عالم قهر وبدائية.

والصّواب أنه كان على الغرب، وريث الدّيكارتية والكانطية وفلسفات التنوير، أن يصدُق مع ذاته ومع غيره. فمراوغة التزييف التي مارسها داخلاً وخارجاً بدت أوهن من بيت العنكبوت، أفرزت تفاعلات خاطئة، ودفعت شرائح كبيرة في العالم الإسلامي إلى أن تجاري الإسلام السياسي في بعض طروحاته المتطرّفة، وإلى اليقين بأن الغرب غير مستعدّ للتعاون معه في سبيل حوار حضاري، يتخلّص فيه من نفاقه الذي يوشك أن يصير أبدياً. وهو ما جعل الكتل البشرية الواقعة في حضن الحضارة الإسلامية، ترى أن صلافة بعض الحركات الإسلامية وبدائيتها، أهون شرّاً من لامبدئية الغرب، الذي يريد أن يُرِي العالم ما يرى.

لقد فشل الغرب في رسم حدود جليّة عند توجيه انتقادات إلى العالم الإسلامي، بين ما هو ذاكرة روحية جمعية، وبين ما هو وعي تفسيري ديني يريد الإسلام السّياسي شيوعه بين الناس. هذا الخلط الذي لم يوفّق الغرب في الفصل بينه، أوقعه مرّات عديدة في التجريح والاتهام، وأحياناً في التهجّم على قيم ومقدّسات ومناقب يراها المسلم، سواء كان ممارساً للشعائر أو متغافلاً عنها، حرماً غير قابل للانتهاك والمس. لقد كانت الحضارة الإسلامية وطبيعة مجتمعاتها بحقّ مفازة معرفية أمام الأكاديمي

الغربي، الذي ظنّ أن طفلاً مسلماً يلتحق بالكتّاب ليحفظ القرآن هو بالضرورة "أصولي" مستقبلي. فالغرب يبحث عن منابع الأصولية الإسلامية، ولم ينجل أمامه إلا سراب الظاهر، وهو خادع في البنية الإسلامية. وقس على ذلك توهّمه أن من يلتحي، أو من ترتدي الحجاب أو تضع النقاب، هم من صنف الأصوليين المتطرّفين. لقد كانت الظاهرية الأزمة الكبرى للعقل الغربي في التعامل مع العالم الإسلامي.

أوقع الغرب نفسه في ورطة، لما حشر الإسلام الدّين والحضارة والإسلام السياسي في سلة واحدة، صار فيها ضمير المسلم متّهماً، وما رافقه من تصوير إعلامي خسيس تنتهي عنه الذات الكريمة. لقد خلط الغرب الأوراق فاختلط عليه الأمر، وهنا تُطرح أزمة المؤسّسة المعرفية والإعلامية الغربية أمام الحضارة الإسلامية. فهي إما أن تتعامل مع الحدث والواقع بصرامة معرفية لا بهوى، تصحّح فيه ما انحرف وتقيم فيه ما انهدّ، أو تمعن في غيّها كما هو سائد، وهو ما يوشك أن يحوّل العالم الإسلامي والحضارات الإسلامية بأسرها إلى شرّ مطلق وهي أخطر المنزلقات. فقد حُبّرت العديد من المقالات والكتب، على إثر أحداث الحادي عشر من سبتمبر للاستهلاك السريع، من نوع "الفاست فود" الإعلامي، تمّ فيها اختزال الإسلام والمسلمين، حتى بلغ الأمر حدّ انتقاء انتهازي وخاطئ لآيات قرآنية تتعلّق بالحرب والقوة والعنف منتزَعة من سياقاتها الدلالية التاريخية لتوزّع بمثابة هوية للمسلمين. لقد كان الهمّ المشهدي والاستعراضي يقود الغرب حتى في أحلك لحظات اهتزازه. كما شرَّعت الصحافة أبوابها لكلّ دجّال أثيم، فكانت فوهة عدائية خطيرة، شاهدنا ما بنته جهود علماء كبار يتهاوى في لحظات قليلة. ولئن كان المسلمون، وآخذ المثل من الطلبة الجامعيين في أقسام العلوم الإنسانية في المغرب العربي، يُلمّون بأدقّ تفصيلات الفلسفة والأدب والسوسيولوجيا في الغرب، فأعرف من خلال تجربتي في التدريس في إيطاليا أن كثيراً من "علمائها" لا طلبتها يجهلون عالم الإسلام، برغم أن الأمر مما يُعلم بالضّرورة في حقلهم، ولا تسأل عن عامتهم، برغم ما تُصنع من هالة وأبهة حول العديد من الأسماء في الغرب، من مختصّين وخبراء وعلماء في الإسلاميات والحضارة العربية!!

إذن تبقى أزمة الغرب متركّزة في افتقاره إلى وعي داخلي بالإسلام، ونعني بالمسألة الإلمام بالآليات النّظرية للعلوم الشرعية والأصولية، مما حصر وعيه في المتجلّي الخارجي. فقد رصد علم الاجتماع العديد من التجليات الخارجية للإسلام السياسي: الهندام، السلوك، وأهمل البناء العقدي والنظري المتأتي منه الإسلام السياسي، وإن كان لا يمثّله، الذي هو تجلٍ مشوّه له في غالب الأحيان. وتعود مسألة فقر الوعي إلى أن العلوم الإسلامية ليس من الهيّن الإحاطة بأصولها وتفرّعاتها، إذ إن

الأكاديمي الغربي لا يفهم البناء النظري الإسلامي في ذاته، بل يعيه من خلال دمج المسلم والتجربة الإسلامية في قوالب نظرية وسوسيولوجية لتحليلاته ورؤاه العامة، ولم يخض أو يغص في الإسلام ليستخلص منه طرحه النظري. فالحكم على الواقعة الدّينية قبل دراستها هو ما يميّز علم الاجتماع الدّيني الغربي تجاه الإسلام. وهذا الادعاء المعرفي المسبق هو ما جرّ إلى تراكم الأخطاء في استخلاص الأحكام. ويتوزّع هذا الانحراف الحكمي في الغرب بدرجات متفاوتة، بين المواقع الثلاثة التي تتابع الإسلام وترصد تحوّلاته: كتلة الآباء الكنسيين، الذين يجمعهم نكران مبدئي للإسلام ولِم ينبَعُ منه؛ وكتلة الأكاديميين العاملين في حقل الاستشارة السياسية، ولهم دور الوعظ السياسي، أكثر مما لهم دور الترشيد العلمي؛ ثم جحافل الرُحّل المتحوّلين، الذين يغيّرون الموقع بتغير المصلحة، فلا هم إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء.

لذلك تبدو للعيان أزمة خانقة للمعرفي والسياسي مع الإسلام السياسي، مرّا فيها معه بتجارب متنوّعة من المباركة إلى المحاصرة، التي ولّدت تبنيّ الإسلام السياسي، في جزء منه لا كلّه، نهج شمشوم، كما تجلّى في الحادي عشر من سبتمبر، فكيف المخرج؟

لخص غراهام. أ. فولر المشكلة بشكل جيّد كما حدّد حلولها، في حديثه عن مستقبل الإسلام السياسي، ولكن لا رأي لمن لا يُطاع. فقد حمّل مسؤولية الأزمة للطرف الغربي وللحكومات الإسلامية على حد سواء، حيث أشار بدءاً إلى أن التطوّر الليبرالي للإسلام السياسي يبدو مصدوداً بالعديد من العقبات، منها أن الفضاءات السياسية الإسلامية طالما واجهت الإسلام السياسي بقمع سلطوي متنوّع، كان فيها الإسلاميون في صدارة ضحايا حقوق الإنسان، وهو ما دفعهم إلى التخفي في باطن الأرض أو الصعود إلى الجبال. والأمر الثاني، وهو ما تدفع به السياسة العالمية الأقليات المسلمة نحو اتجاهات يائسة ومغلقة، محدّداً هذه التجمّعات في فلسطين، والشيشان، ومقاطعة الويغور الصينية، ومورو الفيلبينية، وكشمير. والثالث، الدور الذي تلعبه أمريكا في العالم الإسلامي، الذي يتفسّر من قبل الإسلام السياسي بكون أمريكا تمثّل سنداً للتسلّط السّلطوي العربي، لضمان تدفق النفط، مما يجعلها تقف متفرّجة ولا تشجّع ولا تدفع بأي تغيير ديمقراطي في البلدان العربية، لأنه سيكون في صالح الإسلام السياسي(١).

(١) Graham E. Fuller, «The future of political Islam», *Foreign Affairs*, Volume 81, March - April, n. 2, pp. 48 - 60.

ولذلك تبقى السياسة الدّولية، المتعلقة بالطرفين الغربي والإسلامي، أمام مطلب ملح للخروج من كلاسيكيتها المعهودة، حتى تتجاوز حالة التفجّر المستمرّة وإلا بقيت مكرّرة للدورة نفسها. فما يحمله الإسلام السياسي من انتقاد شرس للغرب هو في حجم الهجمة الشرسة للغرب على العالم الإسلامي، برغم أن الأدوات الفكرية التي يوظّفها الإسلام السياسي غير قادرة حتى على اقناع أهل الدار في الداخل. ولكن ترذيل الغرب للإنسان خارج عالمه لا يجد ما يضاده ويضاهيه إلا احتقار الأصولي الإسلامي لـ"الغرب وجاهليته"، لذلك تبقى عنجهية الغرب وصلافة الإسلام السياسي مرشّحتين لأدوار أخرى من التّناطح، وما يتبعه من اهتزازات للكيانين في ظلّ السياسة التقليدية بين الطرفين.

لقد كان ضرب أفغانستان بممارسة الرّدم وتمشيط الأراضي الفلسطينية بانتهاج سياسة الهدم، تأديباً للإسلام السياسي، وتحضيراً للعالم الإسلامي لمرحلة جديدة، وما ابتدأ بالعنف صعب أن يعقبه التعقّل.

٤ ـ المثقّف الغربي ملتفتاً إلى العالم الإسلامي

يحضر المفكّر الغربي في جلّ مجالات التفكير والإبداع في العالم الإسلامي، الفلسفية منها والأدبية والفنّية والمسرحية وغيرها. وقد تم هذا الحضور، في الأغلب، ضمن عملية مركّبة بدعوة وبغير دعوة، فأحياناً دُعي ثم طُرد، ولكن غالباً ما رُحِّب به وجُعِل ربّاً للبيت بعد أن أخرِج صاحب الدار. فالعلاقة بالمفكّر الغربي مركّبة، تستدعي مقاربات متنوّعة علّها تتم معرفته ومعرفة الذات. فقد استطاع الغرب عبر تاريخه الحديث أن يتحكّم بالعالم الإسلامي من المغرب إلى أندونيسيا، وما كان لتلك السيطرة أن تنقشع سطوتها النفسية من المسيطِر على المسيطَر عليه بيسر. إذ خلّفت وقعها وأثرها في الاثنين على حدّ سواء ـ نشير إلى أن لفظة الإسلامي التي نطلقها هنا نروم من ورائها نعت الانتساب إلى الفضاء الجغرافي والحضاري الذي صبغه الإسلام، وليس لها دلالة على المفهوم السياسي الدّيني المعاصر ـ، مع اختلاف نمط التأثير والتأثّر بينهما، حيث يتشامخ الأوّل إلى عنان السماء، في حين يبحث الثاني عن التواري تحت الثرى.

فالمثقّف الغربي يمثّل امتداداً للقوة والسّطوة الغربية، لذا فهو يفكّر بعقله ويدوّن بقلمه، بيْد أنّ تلك العملية الإدراكية التعقّلية لديه تتمّ ضمن إمكانيات وقدرات قوة الغلبة، التي تحوزها وتستبطنها الذات الجماعية. فقوّة حجّة فكر ورؤية المثقّف الغربي،

تدعمها قوة فيزيقية جارحة مبثوثة وشائعة في قطاعات مختلفة، وبناء على ذلك، جاء منشأ الفلسفات الغربية الحديثة وتبلورها مع القرون الأخيرة امتداداً متعالياً للقوة الفيزيقية التي بلغها الغرب، التي فاق فيها سائر الأمم، مما أبقى المثقّف الغربي محكوماً برغبة قلب الآخرين إلى نموذجه، لجعلهم دائرين في فلكه وخاضعين لرؤاه، يستهلكون بضاعته ويدوّنون بحرفه ويرون بعينه.

وبفعل ضخامة القوة القهرية التي في حوزته، لم يكلّف المثقّف الغربي نفسه عناء فهم فسيفساء الحضارات الإسلامية وما ضمّه إليها من شعوب الشرق، إذ كانت القوّة تروّض ما لم يستوعبه العقل. فنراه يجمعهم تحت يافطتين موحّدتين: إحداهما عسكرية كتب عليها استعمار، وما تضمنّه من خشونة وعنف ونهب واستكبار، والثانية معرفية كتب عليها استشراق وما حوته من إهانة وترذيل مسبوكين في قالب علمي، حتى هان الشرق وصغر، بشعوبه ودياناته وحضاراته في عين الغربي ليستوعبه مستشرِق. العملية المعرفية، في واقع الأمر، هي اختزال واستصغار لا حد له، أملته قوّة فيزيقية كان يمتلكها الغرب. والغريب أن المضِيف صدّق ضيفه في كل ما رواه عنه وحدّثه به، سواء عن التوراة أو عن الإنجيل، وسواء عن الأمازيغي أو العربي، أو عن الأكديين أو السومريين، والعذر في ذلك أن العقل الإسلامي كان مدحوراً مستقيلاً.

وفي عملية امتداده وتوسعه تقدّم المثقّف الغربي، مثقّف الحقبة الاستعمارية وما قبلها، باتجاه العالم العربي أساساً، لما يمثّله من مركزية في تلك الحضارة، فبتفكيك بناه يتيسّر الإتيان على كلّ ما تبقّى من اللّواحق، باحثاً فيه عن تاريخه، تاريخه الدّيني الغائر في تاريخ غيره. فكلَف بفلسطين وسوريا والعراق ومصر، وقلّب الطبقات من بابل إلى تدمر ومن مصر إلى قرطاج، وصاغ علوم الآشوريات والمصريات والتوراتيات والإنجيليات. كان يفتّش الدار وأهل البيت تحسبهم أيقاظاً وهم رقود. وكانت تُجرى الأبحاث، وتُستخلص النتائج، وتُستهلك معرفياً وإيديولوجياً وعملياً، وأهل الدار لا يعنيهم من الصّخب شيئاً، استنارة بمقولة مالك بن نبي، كانت هناك قابلية للموت قويّة متسرّبة في الشخصية الجمعية.

ولذلك يشكّ المثقّف الغربي حتى اللحظة في أن تنجب شعوب الإسلام الفلاسفة والشعراء والمؤرخين واللّغويين، لما عاينه من شبه موتهم السالف. وحقّاً يصعب على المثقّف الغربي المعاصر، وريث مجده التليد، أن يخرج من أحكامه التي باتت تكبّله، ليتحرّر ويحرّر. إذ إن كل العلوم التي أبدعها، وفرّعها، وجزّأها، لم تسعفه حتى اللّحظة ليتطهّر ويطهِّر، فيقدِّر الأمور بأعين صادقة. فليس من الهين أن يغادر المثقّف الغربي موضع الرؤية المتعالي لديه، ويتنازل ليحادث مثقّفي المسلمين المحدثين

والمعاصرين. ولذلك عجز كلّهم، بعربهم وعجمهم، وبيضهم وسودهم، عن الاندساس في عقله، لما له من قناعة بأنهم نسخ مشوَّهة عن ذواتهم وببّغاوات مقلّدة لغيرهم، صاروا في أزمنة الانهيارات الحضارية التي يعيشونها، مناذرة وغساسنة للفرس والرّوم، الأمر الذي جعل المثقّف الغربي لا يكنّ أي احترام أو تقدير للمثقّف المنحدر من العالم الإسلامي، برغم لقاءات النّدّية والحوارات المزعومة، عبر الملتقيات والنّدوات والمؤتمرات المشتركة. فهو في نظره هجين، أخلس، غير أصيل، افتقد عقل ابن رشد، وروح جلال الدّين، وأصالة العز بن عبد السلام، وصار شبه ماركس، وشبه رينان...

والغريب أن ما فشل فيه الأحياء قد نجح فيه الأموات، وما خابت فيه الكثرة نجحت فيه القلة. ولذلك لم يدب التساؤل: هل الحاضرون موتى أم ابن عربي وفريد الدين العطّار؟ برغم ادعاء التحاور والتثاقف مع الغرب وإقامة مؤتمرات حوار الحضارات والدّيانات، وتحدِّث الذات نفسها غياً بأن لها مئات المكاتب الثقافية العربية التابعة إلى السفارات، تعضدهم مئات أخرى تابعة إلى الدول الإسلامية، في شتى البلدان الغربية، تنشر ثقافة العرب وحضارات الإسلام، والحقيقة أن فعلها وأثرها لا يتعدّى جدرانها العالية.

فانهزام العقل الإسلامي يبدأ من الداخل قبل أن يكون في الخارج. لقد اندثرت الحداثة الإسلامية، وصار لأشباه الحداثويين المنحدرين من المجتمعات الإسلامية أوثانهم الغربية الطائفين حولها، فكانت صَلواتهم كصلاة الجاهلي حول البيت مكاء وتصدية.. فما أكثر المريدين في زمن عزّ فيه التصوّف النّقي، ومتى يعود إلى الأعرابي رشده الدّيني والحضاري ويصدح ثانية:

أربّ يبول الثعلبان برأسه لقد ذلّ من بالت عليه الثعالب

تحوّل المثقّف المنحدر من العالم الإسلامي، إلاّ ما ندر، إلى شبه وكيل معتمد لبارونات مسوّقي الوعي الجاهز والمعرفة المعلّبة في الغرب، من أصناف الوجودية، والبنيوية، والماركسية، والسوريالية وما شابهها. ولكن عقلنا العائد بعد نوم ملء جفنيه وغياب عن ساحة التاريخ، يتطّلع لتحطيم القطبية والمشيخية التي خنقته وأتخمته، التي كان فيها. . .

كالميت عند المغسّل يقلّبه حيث شاء وهو مطاوع

فالمفكّرون الكذبة، سلالة الأنبياء الكذبة، الذين طالما حذرت منهم التّوراة والإنجيل والقرآن، أدخلوا الذات في العقدية المقلوبة نفسها وبدّلوها قطباً محلّياً بقطب

أجنبي. تمّت عملية إجهاض المفكّر الأصيل باسم إيديولوجيات وهمية، ولذلك بعد ما يربو عن القرنين من تجارب النهوض في العالم الإسلامي، ما زال يتمرّغ في الأوحال نفسها ويُماحك في الطروحات ذاتها.

جعلت حالة المشيخية، المغلّفة بتسميات محدثة ومعصرنة، المثقّف الغربي يخلُص إلى قناعة مفادها أن المسلم يستهلك ثقافته وهو غير واعٍ بما يستهلك. ولا يقف الأمر عند الحكم على الإنسان العادي، بل يتعدّاه إلى العربي الأكاديمي الذي يراه مُفتقداً إلى الأدوات المعرفية الأصيلة ليفهم بها ذاته وحضارته وثقافته وديانته. فلا وجود للمبدع العربي في تصور المثقّف الغربي، وإن وجِد فهو مسخ، شُغله أن يلعب دور المخبِر السرّي، إذ إن طبيعة الأسئلة التي تُطرح عليه حين يحل ضيفا في العواصم الغربية لا تتناول ما يتعلق بمخزون ثقافته وإبداعاته وإنجازاته واكتشافاته، فهو لا يؤبه به من هذه الناحية، بل سؤالهم المركزي له لا يخرج عادة عن الاستخبار عن الأصولية، والحجاب، وتعدّد الزوجات. أذكر أنه لما حلّ الفنّان مارسيل خليفة سنة ٢٠٠١ بروما، كانت أسئلة المستجوبين له من جحافل الصحفيين تدور حول الأصولية، حتى ضجّت المترجمة، الأستاذة مونيكا روكو، أستاذة الأدب العربي بجامعة ليتشي، قائلة لهم: إنه فنان وليس مختصّاً في الأصولية أو خبيراً بالإسلام السياسي، اسألوه عن فنّه؟ ثم لاقتني بعدها وهي ثائرة متوتّرة قائلة: لقد صرنا نحن الأوروبيين مهووسين من جرّاء مرض اسمه الأصولية الإسلامية، فالكاتب نسأله عن الأصولية، والفنّان نستخبر منه عن الأصولية، وعارضة الأزياء نستفهم منها عن الأصولية، لقد صارت رؤيتنا لكم أصولية.

حالة المريدية التي أقطابها في الغرب ومريدوها في الشرق، التي عاشها الفكر المنحدر من الفضاءات الإسلامية عبر القرن السالف ليس هيّناً الخروج منها. فبعد الانسلاب التام الذي عرفه العقل الإسلامي في العقود السالفة، يلاحظ منذ الثورة الإسلامية الإيرانية عودة حرجة للصّحو وتخلّصاً يسيراً من هيمنة العقل الغربي. لقد تنبّه الرّوائي الجزائري عمارة لخوص، المقيم في إيطاليا إلى مسألة دقيقة تتعلّق بسوسيولوجيا المعرفة لدى الكتّاب المهاجرين، وهي أن أغلب المنحدرين من العالم الإسلامي، وخصوصاً الوافدين منهم من الفضاء العربي، كانوا في بداية القرن السالف غالباً ما يغرقون في الهيام بالغرب، وقليل منهم من نجا من الأمر في بداية اتصاله به ولم يفقد صوابه. ولكن مع تحوّلات العقود الأخيرة صارت المسألة مغايرة حيث صار الجيل الجديد من المسلمين الراحلين إلى الغرب، يدركون ويميّزون، ويفرزون بأعين فاحصة وعقول متيقّظة السلبي في الغرب والإيجابي فيه، فما عاد العقل الإسلامي يقبل أن يُفتتن أو يفقد رشده، مثل ما جرى مع صاحب كتاب: **مستقبل الثقافة في مصر**،

الرّاحل طه حسين، في بداية مشواره أو مع غيره. ذلك أن الوعي الصائب غالباً ما يكون وعي تراكم تصوغه الذات الجماعية عبر مسيرة معرفية مشتركة.

وقابلَتْ حالة المريدية من أبناء العالم الإسلامي حالة اللاّمبالاة التامة من مثقّفي الغرب. فمتابعة الأبحاث والدراسات الأكاديمية الغربية التي تتعلّق بالإسلام والعرب، لا تجد فيها ذكراً أو تعريجاً في مراجعها على أثر من إنتاجات الكتّاب العرب الحديثين والمعاصرين، فأقوالهم وكتاباتهم لديهم من سقط المتاع. وبخلاف ذلك صار ورثة القرآن، إن كتبوا عن ماسونيسا ويوغرطة أو عن عنترة والشنفرى، لن تروق لهم الكتابة حتى يتم توشيحها بمراجع لسورين ومارتن وجاك، وغيرهم من "الأنبياء" في كل ميدان واختصاص. كان مفكّر الحضارة المنغلبة يفكّر بهم وهم يلغونه، ويُعليهم وهم يحطّونه. وبفعل تزعزع الثقة الذاتية بين أهل الدار، فإن كلام الغربي بشأنهم سرعان ما يصير قولاً فصلاً وقرآناً مجيداً، يُهتدى به في الليل البهيم، والصواب أن الحقّ أحقّ أن يُتبع.

فلا يزال المثقّف الغربي الملتفت إلى العالم الإسلامي يعيش في مخيال وذاكرة الحقبة الاستعمارية، التي عملت على تحويل لغات الشعوب المستعمرة وتراثها إلى لهجات محلّية وهشيم فولكلوري. فقد كان اليقين أن لغة القرآن ذاهبة إلى زوال لتحلّ محلها اللّهجات، وكان حسد الوحدة اللّغوية يؤرق الغرب، ولا يزال المصرّون على الطرح الاستعماري ينفثون في هذه العُقد. فما أتعس عقلانية ومعقولية التفهم حين تختبئ تحت مسميات الحكم بالموت على ألسن الآخرين، فيصير الحكم بالبكم أقوى من أحكام القصاص، التي صارت مسبّة ومعرّة. ففي إيطاليا مثلاً، وحتى تاريخ قريب، كانت اللّغة العربية في عداد اللّغات الميّتة، حتى قيّض الربّ للبيت من يحميه ويحيي من فيه، مما حقّ أن يُؤرَّخ لحضور هذا اللّسان وانتشاره بما قبل إيزابيلا كاميرا دافليتو وبعهد إيزابيلا كاميرا دافليتو. كانت المرأة عطية إلهية في زمن عمّ فيه اليأس من الغرب وشحّت فيه العطايا، لعلّه لكثرة الذنوب باتت ترتفع الأيدي ويُدعى فلا يُستجاب!!

لقد كان العالم الإسلامي يصدق أوهامه الكبيرة ويشيعها حول استقلالية المفكّر في الغرب ونقاوته ومن ثمّ إنسانيته والتزامه. والحال أن قلّة مصطفاة تعيش هذا الاختيار وينطبق عليها هذا الوصف، وهي ممن ترفض المرائية ويرفضها الإعلام لغربتها وغرابتها، ولذلك تبقى أوهام الشّرق حول الغرب في حاجة لتصفية لازمة. كان لأحداث الحادي عشر من سبتمبر/ أيلول ٢٠٠١ دور في تعرية قشرة الهشاشة التي تغطّي المثقّف الغربي. فقبْل حصول الخطب العظيم، الذي ارتدّ مآسي على العالم الإسلامي الهش، كانت جموع المثقّفين، التقدّميين واليساريين والتحرّرين في الغرب،

تقف وقفة مترنّحة، قد تنظر فيها بعين الرأفة والتضامن إلى الأجانب، وإلى قضية فلسطين، وإلى مساكين أمريكا اللاتينية، وإلى قضايا التحرر عموماً، ولكن بعد الحادثة هجروا موقعهم المترنّح ذاك باتجاه كتلة الصمت أو كتلة المناقضة الجليّة، حتى اختلط علينا اليسار باليمين ولم نعد ندري ما اليسار وما اليمين.

والحال أنه منذ أن هوى جدار برلين هوى معه المثقّف الغربي المستقلّ وهجرت فمه كلمة "لا"، مندمجاً في عصر الولاء الأمريكي. ولذلك نشكّ إن ما زال هناك مثقّف غربي لم تحركّه العواصف ولم تزعزعه القواصف، من ذلك النمط السارتري الذي يهتف لاستقلال الجزائر في زمن كان فيه مثل هذا الموقف خيانة؟ فما أحوجنا إلى المثقّف الغربي السارتري حتى يخفف عنّا غربتنا معه، أين اختبأ وفي أي كهف اندس؟ وهل صارت حركة التاريخ في الغرب ارتجاعية؟ فلا يزال منطق العربي وبيانه ولسانه يمثّل عجيبة، يردّد الإيطالي عبارة شائعة على الألسن: "Ma che parli arabo!?" ـ «أوتتكلّم العربية!؟» للتعبير عن تعذر فهم أي أمر وطلباً للاستيضاح. برغم أن العربية هي من أكثر اللّغات التي حافظت على حضورها في التاريخ، رغم كثرة الذين أعلنوا موتها من أهلها وجيرانها، ولكنهم رحلوا وما رحلت، فهي لا تزال مستعصية على الفهم والإلمام. وفي الجامعة الغريغورية، "أزهر" العقل الكاثوليكي و"زيتونته"، لما قال الأستاذ، رجل الدين، لجمع من الرهبان والرّاهبات إن المسلم حين تسأله عن أمر لا يعلمه يفوّض الأمر إلى العليم الخبير بقوله: «اللّه أعلم!»، ضجّ الفصل ضحكاً واستغراباً. يستغربون من المسلم الذي يفوّض العلم الكلّي للعالم العليم، برغم أن من هزّهم الأمر هم ممن توجّهوا للربّ واتخذوا الصوامع سكنى. في صخبهم الطلابي كنت أتساءل أوحدانيتهم التي يدّعونها هي وحدانيتنا؟! ولكنّي أعزّي النفس وأقول لولا الوقر الذي في أسماعهم لما قلب مثقّفوهم وعامتهم نون رمضان ميما، كما ينطق به الإيطاليون. لا تزال هذه الحادثة تستعيدني برغم مرور السنوات عليها لما كنت طالباً في الجامعة الغريغورية.

فليس من السهل التعالي والتحرّر، فالمثقّف الغربي الحالي، الملتفِت إلى العالم الإسلامي، تُفقده اهتزازات السّياسة الغربية حيال الإسلام رشده، فلا يستطيع أن يؤسّس لذاته إطار فهم يقيه ويحميه. صار تَبيعاً لخطاب الغوغائية وواقعاً في إساره، فهو يهتز لاهتزازاته ويترنّح لتحذيراته، ويعجز أن يتعالى ويستقلّ في معزل معرفي فهمي مع حضارات المسلمين ومن ثمّ إطلاق حكمه الصائب عليها. فعقلانيته المتبجّح بها، وعلمويته المختالة وجدت نفسها أمام اختبارات صعبة، أمام الأفغاني البدوي حتى الثمالة، والفلسطيني المدمَّر حتى النخاع، والعراقي المحاصر حتى الموت. رحلت

قدرات المعرفة فتبخّرت أخلاقياتها. ولذلك يشتدّ في الغرب الحالي الشّبه بين اللاّهوتي الكَنَسِي والأكاديمي الجامعي عند تناول العالم الإسلامي. وليس التقارب مبنياً على معطيات تصوّرية يشترك فيها الإثنان، بل ينبع من تغافل وتخل، إن لم نقل تصالحاً مؤقّتاً بشأن كافة الحزازات التاريخية التي تمت بين فولتير والرّاهب، وفيورباخ والمغترب المسيحي، وسبينوزا واللاّمعقول الكتابي، وتم توحيد الصف، برغم اختلاف المذاهب، ضدّ ذلك الذي صوّروه بربرية عمياء زاحفة من العالم الإسلامي. حتى إن كلّ الخلافات تُؤجّل وكلّ المشاكل تُعلّق إلى أجل غير معلوم، ما دام "الخطر الأخضر" يُزعم ويُتخيَّل أنه على الأبواب. لقد صار المثقّف الغربي المعاصر صليبياً قروسطياً بأزياء مابعد ـ حداثية، على إثر فقدانه موقعه المستقل الذي حاولت رسمه الفلسفات الأوروبية النيّرة والمستنيرة.

ففي هذه الأيّام يعيش المثقّف الغربي مع العالم الإسلامي حالة الأعور الذي سيعمى أو سيبصر، والأمر محكوم بخيارات ذاتية ألزم بها نفسه. تتجوّل في مكتباته بغرض معاينة ما تُرجم إلى لغاته من الفكر الإسلامي الحديث، فتكاد لا تجد إلا القليل، ومما يتيه ولا يُرشد. وليس الأمر عفوياً ولا بريئاً إذ إن هناك مغالطات كبرى أخّرت وأثّرت في عمليات الإدراك الصائب. عجبٌ عجاب مما يترجم من كتابات المسلمين المعاصرين والعرب منهم بالأساس، فكلّ شاذ عن السّرب يترجمونه وكل متهكّم على الدّين يجلّونه، ولذلك لن تجد سعياً إلى ترجمة محمّد عابد الجابري أو منير شفيق أو أبو يعرب المرزوقي أو خليل حاوي أو عبد العزيز المقالح. ولئن سألتهم عن أسباب ترجمتهم لمن هم دونهم شأناً وأسفلهم راية قالوا: أوهناك كتّاب وفلاسفة في أرض العرب؟!

برغم كل هذا، أرى في الغرب جيلاً جديداً من الدّارسين لتلك الحضارة المشيطَنة، بدأ يعلن تمرّده على مناهج الآباء في التعامل مع فكر الآخر وعقله، تحرجه تبلورات الإدراك الصائبة الأولى التي تحتاج إلى النضج والوقت. فقد صار الشغف بالحضارة الإسلامية واللّغة العربية بعد أحداث الحادي عشر من سبتمر ظاهرة لافتة للانتباه بين الغربيين (ومصائب قوم عند قوم فوائد)، حتى لترى الإشهار باللّغة العربية يقتحم لوحات الإعلانات داخل عربات النّقل. وتضاعفت أعداد الطلبة في الكليات والمعاهد المختصّة وغير المختصّة، وهيمن القرآن في المكتبات لعدة أشهر كونه الأكثر مبيعاً. ولعلّ المسألة تتجاوز التأثير الإعلامي المباشر لما جرى في الفترات الأخيرة، وتتفسّر بكون العقل الغربي الشعبي، الذي تم التلاعب به في ما يخص حضارات المسلمين، أصبح يفتِّش عن تجاوز كافة دهاقنة مراكز الدّراسات المزعومة والدوائر

العلمية والأكاديميات، ليستقي الخبر من أفواه أصحابه، وكأنه أدرك أن آفة الأخبار رواتها. تزعزت ثقة الغربي الشعبي في من نصّبوا أنفسهم مختصّين وأخصائيين في حضارة العرب والمسلمين، الذين سدّوا أمام عقله أغلب الأبواب الآمنة المؤدّية إلى معرفة حضارة الإسلام، فقد صارت العقبات والستائر والحواجز كثيرة ومتنوعة، خفية وجلية، من جانب الشرق ومن جانب الغرب على السواء!

فالفكر الإسلامي الحديث دغل متشابك ومعتم، فيه النيّر جدّاً والمعتم حتى النتانة والقرف، وللأسف أن أغلبه من الصنف الثاني. وهذه القلّة أو الثلّة المستنيرة تبدو محاصرة من الفكر البائس ومهمّشة من كتلة اللاّدينيين في العالم الإسلامي، التي ما استطاعت مراجعة مقولاتها أو إعادة التثبت من أحكامها الكلية والشمولية. ولكن الباب الذي فتحه البسطامي والرّومي والعطّار وهندسه ابن عربي بقي مشرعاً وعجزت أعتى الزوابع عن المسّ بهياكله، حتى صار التصوّف مصيدة لكل من راوده أو قاربه من الغربيين، تُكتشف منه وفيه عظمة المشوّه إعلامياً والمنبوذ سياسياً والمرعوب منه شعبياً. ولكن هذا التصوّف قد يتحوّل أحياناً إلى بؤرة سحيقة يُحتاج فيها إلى "يدٍ" تخرج يوسف من غيابات الجب إلى النّور من جديد، حتى يواصل مسيرته باتجاه وعده الحق.

المثقّف الغربي الذي ثار على عفونة المؤسَّسة الدّينية بالأمس، التي اختبأت وراءها مصالح نفعية، يجابه اليوم تحدّياً مماثلاً من كنيسة السياسة وآلتها التوظيفية العملاقة المختبئة وراءها مصالح نفعية أيضاً. هذا التحدّي الثاني هو ما شوّش التعامل والرؤية لديه، وعلى نتائجه سترتسم النظرة إلى العالم الإسلامي ورؤيته من جديد.

الفصل الخامس

العقل الدّيني الغربي والعالم الإسلامي

١ ـ العقل الدّيني الغربي والإسلام

ينبئ استشراف الواقع الحالي عن ترشّح ثنائية حضارية مستجدّة للتدافع على الواجهة التاريخية، متمثّلة في الكتلتين الغربية والإسلامية. وهذا التولّد التاريخي المنتظر والناضج في أحد جوانبه، ليس في حِلٍّ واستقلالية عن كافة ارتباطات الصراع السالفة له، المختزَنة داخل رؤى وجودية وفلسفية ودينية تتحدّد بها كلّ من الحضارتين، والمتجلّية عبر محطّات الالتقاء والتصادم المتنوّعة. وهو ما يُضفي على المسألة خطورة وأهمية في حجم الانبعاث المرتقَب، المحافظ على الأصول والمقاصد العليا، المتخلّدة والباحثة عن التشكّل المحدث.

ولعلّ أكثر الأسئلة المطروحة على الطرفين إحراجاً اليوم تتعلّق بأي رؤية يعرض كل منهما رسالته على الآخر، وضمن أي منهجية يعي غيره ويفكّر به؟ سوف نتجنّب الرؤى الاختزالية التي ترى في الغرب حضارة مادية فاقدة لأي بعد ديني أو إنساني، ليُوجز في قوة نفعية وآلة عمياء، أو تلك التي تقارب الحضارة العربية الإسلامية بصفتها وعي مرحلة تاريخية غير قادر على الانبعاث المستجدّ في التاريخ. نقدّر أن تلك الرؤى متجاوزة للعديد من الحقائق والوقائع التي تشكّلت عبرها كلّ من الحضارتين، ومسقطة للمخزون الشامل لكلا الطرفين، الممتدّ من الرّوحي إلى المادي، ومن المعرفي إلى العملي. إذ لم يخل الغرب عبر مسيرة تشكّله الممتدّة من الإغريق والرّومان، مروراً بالقرون الوسطى مع التبني الصريح والشامل للمسيحية كرسالة إيمانية، من أبعاده الأسطورية والدّينية. وبالمقابل، لم تخلُ حضارة العرب ولم تنتفِ منها إبداعاتها المادية والمعرفية والحضارية، ذات الوجه المدني والعمراني، حتى تُختزل في رسالة روحية ذات وجه كنَسي. وضمن هذا الاعتراف والإقرار بشمولية الرسالة الحضارية للطرفين يُطرح مشروع التعارف المرنو إليه.

لم تخل العلاقة، خلال التطوّرات التاريخية للحضارتين، من تصادم وعنف، صاغ صورة الآخر لدى المقابل، من حيث تحديد هويته ورسالته واستراتيجيته. تبلغ تلك الصورة قبحها وعدوانيتها، ولاإنسانيتها أحياناً، في تمثلات فولكلورية هوامية وإسقاطية تنأى عن الصدق، حيث يتحوّل تعريف العرب وحضارتهم بأنهم مبدعو قطع الأيدي، وتشريعاتهم مختزلة في إباحة تعدّد الزوجات، وإضافتهم الحضارية لم تتجاوز ترويض الناقة والبعير وصقل السيف. أو يتمّ النظر إلى الغرب من الطرف المسلم بكونه مجال الفوضى الجنسية وانعدام الخُلق والدّين، وأن لا إشكاليات اجتماعية مطروحة على أهله سوى اغتنام اللذائذ أياً كانت. تتحكّم تلك المقولات وشبيهاتها بالجانبين، من دون رؤية معمّقة للآخر، من حيث كينونته وإسهاماته، حتى صارت تهيمن حتى على الأنتلجنسيا، من الجانبين، قوالب بدئية ومسبقة مضادّة للصّواب الذي هو أحقّ أن يُتّبع. فقد رسم الاستشراق في بدايته صورة فولكلورية عن الشرق، يمتزج فيها تمثيل السّحر بالتوحّش. ولا تزال الصورة توجّه الوعي الغربي وتستحكم بإدراكاته، وهو ما يُلزِم الغرب بالانخراط في عملية تطهير ذاتية لإعادة الصّواب إلى الوعي المقلوب لديه. فمن أولى مشروطيات فلسفة التعارف الاحتكام للندّية والتساوي وتجاوز العنجهية الحضارية التي تقسّم الإنسانية إلى "بدائي" و"متمدن"، وحضارات "تقليدية" وأخرى "حداثية"، من أجل تدمير الثّقة لدى الآخر في كيانه وعالم رموزه المغاير.

فإحدى الدرئيات المانعة للرؤية الواقعية لدى الغرب، كامنة في الضعف الاقتصادي والعلمي الذي يخيّم على نظائره، مما جعله يحكم انطلاقاً من المعيش والموجود. والصواب هو في تجاوز الموجود إلى المستبطَن، أي معانقة المنبع والمصدر، المتمثِّل في روح الحضارة الإسلامية والتوجّهات الأصيلة للتشريعات والمقاصد العليا. فلا يخفى أن عملية القراءة الغربية السّالفة للشرق مع موجات الاستشراق المتنوّعة، كانت رهينة الالتحاق والارتباط بالآلة الاستعمارية المجتاحة للشرق، مما جعل التحرّر المنهجي والمعرفي للغوص في العقل الإسلامي منعدماً وميؤوساً منه، حتى راجت الكثير من الأحكام المغلوطة، التي لا يزال يستبطنها الغرب بطريقة لاواعية ويستهلكها بشره في إعلامه.

يُلاحظ المتابع لتاريخية المثاقفة الغربية العربية تطوّرات وقطائع مهمّة في ذلك. فبعد أن هيمنت قراءة الاتهام والاستنقاص للآخر على العقلين، طيلة فترات طويلة، لمحنا مساعي جادة من الجانبين للتعامل الرصين والموضوعي، القاطع والمتجاوز للمنهجية الرّينانية، التي طالما تهجّمت على العقلية الإسلامية ومقدّساتها. إذ تنشط اليوم في الغرب، في أقسام الإسلاميات، انشغالات علمية وإبستيمية بشأن التصوّف

الإسلامي والفلسفة العربية مبرزة ثراء هذين القطاعين، رادة الاعتبار إلى مساهمتهما ودورهما في تشكيل العقل الإنساني الحديث بعيداً عن كافة تحيّزات المركزية الأوروبية، وإن كانت لا تزال ضيقة المجال. وبالمثل نجد أبحاثاً ودراسات مهمّة في الجامعات المغاربية بشأن الفلسفة الغربية، تبرز ما فيها من تطلّعات إنسانية رائدة. ولكن هذا التصحيح الذي يسير بخطى وئيدة، قد ترافقه بعض الارتدادات بعد أن ظننّا أن التصحيح قد استتبّ، وأن الغرب قد شرع في مراجعة ذاته، ولكنه يعاود السقوط مجدّداً في القوالب المتخلّدة عن العهود السابقة. فعندما يطرح السوسيولوجي الغربي المسألة الأصولية، مثلاً، فإنه يطرحها بصفتها نتاج الوعي الدّيني الأحادي المنغلق، وإفرازاً طبيعياً لآليات اشتغال العقل الإسلامي. والظاهرة بالأحرى، في جانب أساسي منها، هي ردّ فعل غاضب ضدّ التدمير الهووي الذي سلكه الاستعمار سابقا ويتمادى فيه الغرب حاضراً.

فأمام شتى التجارب، السالفة منها والحديثة، يتأكّد أن التعارف، كقيمة عليا محتكمة إلى الموضوعي والعلمي، هو المخرج الأوحد للفكاك من تكرار تجارب التصادم. وحتى وإن لاح التدافع بين الحضارتين كثيفاً وثقيلاً في الرّاهن الحالي، فالهمّ الإنساني يشغل الثنائي، وإن تناءت الأهداف وتضاربت المصالح. فمركزية استخلاف الإنسان ورسالته التعميرية للكون في الفلسفة الإسلامية، وانشغالات العقل الغربي بالإنسان، كما عبّرت عنها فلسفات الإنسانوية، تبدو الأساس الصلب التي سيبنى عليه العمل المستقبلي الموحّد بين اللذين طالما حسبناهما نقيضين، وصدرت الأحكام الجازمة بشأنهما: الشرق شرق والغرب غرب ولا يلتقيان.

٢ ـ الفاتيكان والإسلام: مقاربة لآليات الوعي الكاثوليكي

ليس ضرباً من المغالاة إذا قلنا إن دولة الفاتيكان أقوى المؤسّسات الدّينية في العالم، نظراً لطبيعة شكل الدولة الذي تقوم عليه، ولما تحوزه من أجهزة تسيير وإمكانات مادية وعلمية، وسلطات نفوذ موزّعة داخل أقطار عدة، التي يبلغ عدد هياكلها المنتشرة في كافة أنحاء العالم ٣٠١٠ مؤسّسة، يرعاها ما مجموعه ٣٨٣٢٦٨٤ من الأفراد المكرِّسين أنفسهم للخدمة الرّسولية، وفق تعداد التقرير الإحصائي للكنيسة لسنة ٢٠٠١. وفي المقابل نجد الإسلام، وبرغم ما يشوب الكتلة الإسلامية من تأخّر بنيوي شامل، يمثّل أحد المضادات الإستراتيجية العويصة لسياسة "أنجلَة الأمم"، لخاصياته التوحيدية الراديكالية، وليس لتنامي أتباعه المطرد، لكون التنامي داخلياً لا خارجياً. فواقع المؤسّسة الدّينية الكاثوليكية المستقوية بفعل تحالف مع قوى عولمة

ساعية إلى توحيد السوق العالمية، باستتباعاتها الثقافية والقيمية والدّينية، تتطّلع حاضرة الفاتيكان إلى إردافها بأنجلة للعالم ذات طابع مسكوني. من الناحية المقابلة، نجد واقع المستضعَف العنيد، الذي يمثله الإسلام، المستميت في وحدانية متعالية، متأسّسة على صلة حرّة بين الإنسان والألوهية، ومختزِنة لمزج متداخل بين ما هو ديني وما هو دنيوي، قابلة للتأقلم والانبعاث بأشكال مختلفة وتحت ظروف متنوّعة. أبانت هذه التوجّهات والخاصيات المستحكمة والمتأصّلة في الطرفين عن توتّرات تدافع، ومحاولات استيعاب وأحياناً تذويب، متسترة بأغشية إيديولوجية ودبلوماسية متنوعة، أصبحت جليّة لعين المتابع للسياسة الدّينية العالمية، وخصوصاً منها توغّلات الكنيسة الكاثوليكية المستفردة بالفضاء الدّيني العالمي، في ظلّ التشتّت الإسلامي، وتراجعه عن تحقيق التوازن الإستراتيجي الكوني في مستواه الرّوحي والدّيني.

ما نريد التأكيد عليه، ضرورة تجاوز رؤى الشّيطنة المستحكِمة بالعديد من التقديرات في نظرة الجانب الإسلامي إلى الفاتيكان، بغية الوصول بالأمر إلى المقاربة الظواهرية، خصوصاً وأن العقل الكاثوليكي بكافة قطاعاته العقدية والمؤسّساتية، إضافة إلى تطلّعاته المستقبلية، ما زال من المجاهل اللاّمطروحة بشكل علمي في انشغالات العقل الإسلامي، ولم تفرز مجالس الحوارات الاستعراضية بين الجانبين، الإسلامي والكاثوليكي، استفزازاً معرفياً لدى الطّرف الإسلامي يدفعه نحو اكتشاف الآخر بأبعاده المتنوّعة.

سننطلق من الأساسات المستحدَثة في الخطاب الكاثوليكي تجاه الأديان، التي يأتي دين الإسلام من ضمنها، فقد طرحت تلك الأساسات مقولات تتساءل عن مدى استعداد الأديان الأخرى لتُشكِّل طرقاً مضاهية للمسيحية للولوج إلى سرّ الألوهية، وبالتالي إمكانية احتوائها على تجارب خلاصية؟ وأمام الإقرار الإيجابي بذلك الافتراض، من طرف بعض التوجّهات اللاّهوتية، تمّ التساؤل من طرف الشقّ المغاير عن معنى وجدوى السّند اللاّهوتي الوارد في الإنجيل: «إنه ينبغي لي أن أبشّر المدن الأخرى أيضاً بملكوت اللّه لأني لهذا قد أُرسلت»[١]. وبناء على ذلك طُرحت مسألة: إذا كانت الإجابة بالنفي فما جدوى الحوار مع الأديان الأخرى وأهمّيته؟ وأيّ تبادل ممكن للثراء الرّوحي بين العوالم الدّينية المختلفة؟ لذلك نجد داخل الفكر الدّيني الكاثوليكي ضمن ما يعرف بـ"لاهوت الأديان" توجّهين: **الأوّل**، استبعادي، وهو خطّ قديم متجدّد، ما زال يكرّر المقولة القروسطية أن "لا خلاص خارج الكنيسة" ويصرّ

---

(١) إنجيل لوقا ٤٤ : ٤.

عليها، لمتانة مستنداته اللاّهوتية النصّية. ويُعتبر في المرحلة الأخيرة كارل بارث المرجع البارز لذلك التوجّه. أما الخط **الثاني** الاستيعابي التعدّدي، ذو الطابع النسبي، الذي تمثّل المسيحية لديه دين الخلاص المطلق والمستوعِب للآخر، فيرى أن الألوهية لها أسماء مختلفة وتجلّيات متنوّعة، وهو ما نجده في أطروحات اللاّهوتيين ب. كنيتّر و ج. هيك و ر. بانيكار. وهذا التأويل، في اعتباره الدّيانات إجابات إنسانية في حدود المدرك الذّهني والواقع الاجتماعي على نداء الألوهية المتأصّل في الفطرة البشرية، ينافي ادّعاءات المركزّية المسيحيّة Cristocentrico، التي ترى أن يسوع هو المسيح، ولكنّها ترفض قبول كون كلّ المسيح متواجداً فيه(١). وهكذا تتحوّل فكرة المسيح إلى نمط خلاصي كوني، ليس الوحي المسيحي سوى تعبيرة من تعبيراته، أو بشكل أدق النّوع الأسمى لها، كما يرى اللاّهوتي الكاثوليكي من أصل هندي ر. بانيكار. وذلك الطرح نفسه نجده مع الأب مارياسوساي دافاموني، مدرّس لاهوت الأديان في الجامعة الغريغورية البابوية بروما، عبر أهمّ كتاباته المنشغلة بعلم التبشير(٢)، حيث يعتبر في تحليلاته الظواهرية للظاهرة الإسلامية، وعلى نمط غيرها من التجليات الدّينية العالمية، الكونفشيوسية والبرهمية والبوذية والشنتوية والطاوية، أحد التجلّيات للتجسّد الأزلي لشخص المسيح الممتدّ عبر التاريخ، والكاشفة عن الإنسان ـ الإله، وإن كانت في تعبيرات ونصوص مقدّسة خارجة عمّا هو شرعي مسيحي. وبذلك يخرج دافاموني بالنبي محمّد، وبالجهاز العقدي والتشريعي الإسلامي من خصائصه العقدية ليُدمج كهامش تحت المتن المسيحي الأوسع. وبالرغم رجحان الكفّة في الظرفية الحالية للطرح الاستيعابي، وانحسار الأطروحة الاستبعادية، فإن هذه الأخيرة ما توارت تماماً بل ما زالت ناشطة داخل الأوساط الكاثوليكية الأصولية أساساً.

ذلك الانفتاح المسكوني على الحضارات والدّيانات الأخرى، المدفوع بتطوّرات لاهوتية محدثة ومبتدعة، غير متأصّلة في تاريخ التشريع والممارسة المسيحيّة، استلزمته تطلّعات تبشيرية أساساً. فلم تعرف المسيحية عبر تاريخها امتزاج السياسي في الدّيني على النمط الإسلامي، وإن كانت عرفت في العديد من الفترات تقدّم السياسي المهيمن على الدّيني، وأحياناً أخرى تسلّط الدّيني على السياسي، الذي أنتجَ في أغلب الحالات التي تقدَّم فيها التوتّرات والتناحرات والحروب مع الأديان والملل المغايرة. ولم يسلم

---

(١) Bruno Forte, *Cristianesimo, Encilopedia Del Novecento*, Vol. X, Roma, Italia, Istituto della Encilopedia Italiana, 1998, pp. 455 - 456.

(٢) Mariasussai Dhavamony, *La meditazione nelle grande religione*, (a cura), Roma, citadella editrice, 1989; - *Phenomenology of Religion*, Roma, Università Gregoriana Editrice, 1973.

من المحنة حتى أبناء المسيحية، كما ظهر بجلاء مع الطوائف والكنائس المتفرّعة، سواء مع من عُرفوا وفق النّعت الكاثوليكي بالهراطقة، حيناً بهتاناً وأحياناً ظلماً، أو مع من مزّقوا ثوب الهرطقة الذي لُحّفوا به كما الأمر مع البروتستانت والموحّدين. لذلك يمكن القول إن الكاثوليكية بقيت من دون قانون لاهوتي تشريعي ينظّم العلاقة مع الآخر حتى حدود بداية القرن العشرين، عندما ألقت التطوّرات العالمية بإشكاليات أمام اللاّهوت التقليدي، مما دعاه بجدّية إلى التفكير في تحدّيات الطّابع العالمي للكون، أو ما يسمّى بتعبير كنسي بالمسكونية، أي إلى حدود إقامة المؤتمر العالمي للتبشير في أدنبره سنة ١٩١٠، الذي ألحّ على المسألة، والذي أعقبه عقد مؤتمرات لاحقة كمؤتمر لوزان (١٩٢٧) ومؤتمر أمستردام (١٩٤٨). والملاحظ أن هذا الانفتاح المسكوني بقي يطرح المسكونية المسيحية لا التبشير عموماً، ولا يعني هذا أن النص المقدّس الإنجيلي قد خلا من مقولات التوجّه بالرسالة إلى العالمين، وإنما البيّن أن النص كان أوسع من الصّدور الحاملة له والعقول الناظرة فيه. وعلى نقيض ذلك، اتضحت في التجربة الإصلاحية، وبرغم بعض التجاوزات الحادثة بفعل السياسي الاجتماعي لا الدّيني، معالم التشريعات الضابطة منذ البدء سواء في استيعاب المختلف المغاير أو في التعامل معه.

ويرتكز الانفتاح الكاثوليكي على الإسلام في الفترة الحديثة على القرارات الصّادرة عن المجمع الفاتيكاني الثاني (٢١ نوفمبر/ تشرين الثاني ١٩٦٤)، الذي وُصِف بالثورة الكوبرنيكية داخل الكنيسة. سنتعرّض لبعض الفقرات التي تعنينا وسنتابع أشكال التنزيل في الواقع، سواء عبر الخطاب الحواري أو في الممارسة التعايشية المتوخاة. جاء في إحدى الفقرات الأساسية في الورقة المخصّصة للمسلمين أن «الكنيسة تنظر بعين التقدير للمسلمين أيضاً، الذين يعبدون اللّٰه الواحد الحي المتين الرّحيم القدير، خالق السماء والأرض الذي خاطب عباده.. والذين (= المسلمون) يسعون إلى تقواه بكلّ قلوبهم متّبعين أوامره كما سار على ذلك إبراهيم الذي يستند إليه باختيار الإيمان الإسلامي، وإن كانوا لا يعترفون بيسوع إلهاً، فإنّهم يجلّونه كنبيّ ويُعلون من شأن أمه العذراء مريم، التي يذكرونها أحياناً بإكرام، ويرتقبون أيضاً يوم الدّينونة الذي يجازي فيه اللّٰه كل الناس المبعوثين، إضافة إلى ما يثمّنونه من حياة قوامها الأخلاق مع تقديم العبادة لوجهه تعالى، خصوصاً عبر الصلاة والصّدقة والصّيام. وإذا ما كانت قد حدثت عداوات بين المسيحيين والمسلمين عبر القرون السالفة، فإن المجمع المقدّس يحضّ الجميع لتناسي الماضي ويدفعهم بصدق إلى التفاهم المشترك، والتكاتف معاً من أجل إرساء العدل الاجتماعي والقيم الخلقية والسّلم والحرية لكلّ الناس».

كانت هذه الإشارة الواردة في النصّ مدعاة إلى فسح مجال الحرّية لبعض رجال الدّين، من داخل الكنيسة الكاثوليكية، لإعادة النظر في الموقف من الإسلام والتعامل مع المسلمين، تجلّى الأمر أساساً في مستويين:

أ ـ من حيث إعادة الوعي بالإسلام في التصوّر الكاثوليكي، أي في مستوى تكوين الرهبان والطّلاب الدّينيين واللاّهوتيين وانشغالات الباحثين.

ب ـ وفي مستوى الخطاب الحواري والتعارفي الذي تسعى الكنيسة إلى تطويره مع الأطراف الإسلامية.

في المستوى الأول، يلاحظ المتابع للخطوط العامّة التي لا تزال تحكم الوعي بالإسلام، حتى بعد المجمع الفاتيكاني الثاني (١٩٦٢ ـ ١٩٦٥)، تواصل استحكام الطابع المهيمِن في الفلسفة التّربوية والتعليمية في الجامعات البابوية الأساسية في روما: الغريغورية، والقدّيس توما الأكويني، والمعهد البابوي للدّراسات العربية والإسلامية، من حيث النّظر إلى الإسلام كونه ديانة منتَحَلة وهرطقة، استدعت مستلزمات التقارب النفعية والمصلحية، تحديث الوعي بآليات هذه الهرطقة، مما أبقى العمليّة مشدودة إلى نقائص عدّة في دراساتها، لعل أبرزها:

- قيام الآباء على تدريس الإسلام وتحييد الأساتذة العَلمانيين، أو المسلمين في المساهمة في القيام بالأمر.
- التّركيز على جانب الفتن عبر مسيرة التاريخ الإسلامي لإحداث التشوّش لدى الطالب، ولزعزعة الثّقة في الإسلام لدى المتلقّي المسيحي.
- الانشغال المكثّف باللّهجات الدارجة في الأقطار العربية مع اعتبار اللّغة القرآنية إحدى اللّهجات القديمة، وإشاعة الحكم بصعوبتها، علما أن اللّغة العربية لم ينفتح الآباء لتدريسها إلى العموم إلاّ أخيراً، فقد كانت حكراً على رجال الدّين دون غيرهم.
- تدريس الإسلام في أقسام علم التبشير خصوصاً، والتركيز على محاور منتقاة، مثل الفتنة واختلاف المصاحف وما شابهها، مع تحييده من تخصّصات الفلسفة وعلم الاجتماع، لما قد ينكشف من أصالة فلسفته الاعتقادية أو من صلابة أسسه الاجتماعية.

ناهيك عن التناقضات اللاّهوتية للخطاب الكاثوليكي الأكاديمي المستند أساساً إلى المجمع الفاتيكاني الثاني، فإنه عندما يتعامل مع البناء العقدي الإسلامي يساويه بنظيره العقدي الوثني والإحيائي والطوطمي والتعدّدي، ويخلو من أي إقرار بأي تميز عقدي،

من حيث القرابة العقدية بين الإسلام والمسيحية، وهي من المزالق اللاهوتية الكبرى في الفكر الكاثوليكي. وبالمقابل نجد الخطاب الكاثوليكي ميّالاً للديانة اليهودية ويتعامل معها ضمن منطق منّا وإلينا، في حين يتعامل مع الإسلام كونه خارجياً وهجيناً، برغم الوحدة العقدية بين الدّيانات الثلاث، والشّراكة في الأسس التّشريعية والأسطورية الساميّة.

كما نتساءل أمام دعوات الانفتاح، إن لم نقل ادعاءات الانفتاح، لِم تبقى المثاقفة وتنحصر في ثلّة تُقدّم وتُبرز في المؤتمرات والملتقيات مع المسلمين، وكأنها لغاية العرض فحسب، في حين يحافظ على الأغلبية المسيحية في وعيها الكلاسيكي المتكلّس؟ ففي المكتبة التابعة إلى الجامعة الغريغورية التي يؤمّها رهبان ورجال دين مسيحيون من كافة جنسيات العالم، تغيب المؤلفات الإسلامية المترجمة إلى اللّغات الغربية، لتحضر كتابات القساوسة من الكاثوليك أساساً، معبّرة عن وجهة نظرهم بالإسلام، علاوة على افتقاد الكتب النّقدية المتناولة للكتاب المقدّس واللاّهوت المسيحي لكتّاب غربيين أيضاً.

فرغم مرور زهاء ثلث القرن على المجمع الفاتيكاني، لا تزال معادلة الصواب والخطأ متحكّمة بالتصوّر الكاثوليكي للإسلام. ولعلّه كما يقول الفيلسوف الإيطالي المعاصر سلفاتوري ناطولي في مؤلّفه **قاموس الرّذائل والفضائل**: «إن جذور إرادة اللاّفهم والامتناع عن الفهم، كما يبدو، تكمن في قناعة امتلاك الحقيقة والوصاية على أمرها، ووفق ذلك التوجّه فإن كلّ ما هو خارجي ليس فقط المغاير بل الخاطئ والأقلّ خيرية»، خالصاً ناطولي إلى نداء ملّح: «ينبغي على المسيحي تعلّم الإصغاء إلى صوت الآخر»(١).

أمّا في المستوى الثاني بشأن طبيعة آليات الحوار الكاثوليكي مع الآخر، سنشير إلى بعض الملاحظات ذات الصلة. لقد شهد الخطاب الحواري مع الإسلام خلال السّنوات الأخيرة تضخّماً لفظياً، شبيهاً بالتضخّم المالي الذي تفتقد فيه الأوراق المالية قيمتها الحقيقية. فقد تحوّلت مفاهيم التحاور، والتعايش، وعبادة الواحد الأحد، والأديان الإبراهيمية، والسّلام، إلى عبارات مفرغة من دلالاتها، يلوكها العديد من دون فحوى أو فاعلية. إذ ليس الحوار في منطق الكنيسة الغربية تناصت وتعارف، غايته التفاهم، وإنما هو وسيلة للاختراق في مخطّط أنجلة العالم، التي يمثّل العالم الإسلامي والدّول العربية بالأساس إحدى محطّاتها المركزية، المخطط الذي يلاقي

---

(١) Salvatore Natoli, *Dizionario dei vizi e delle virtu*, Milano, Feltrinelli, 1996, pp. 14 - 15.

صدّاً وانتقاداً واعتراضاً من شعوب وحضارات مختلفة. فخطاب الكاثوليكية مع العالم الإسلامي مدعو إلى تصحيح مساراته وقنواته، والحال أن غياب مؤسّسة الإكليروس في الإسلام، ومركزيتها في التصوّر الكنسي، جعل التوازي الخطابي مفتقَداً بين الطرفين، وهو ما دفع بالجانب الكاثوليكي أحياناً إلى الحيرة والبحث عن النّقاش والتنسيق مع الإسلام الرّسمي، الذي رأى فيه، خطأ، الطرف المعني من الجهة الأخرى، والجلي في هذا الإسلام أنه تقليدي ومحافظ وتابع لإيديولوجيا السلطة؛ كما يعجز بفعل ارتباطاته التّوظيفية أن يصوغ رؤية أصيلة عن الإسلام، تتحرّر من كافة المناورات السياسيّة. لقد فشل الإسلام السلطوي في تمثيل إسلام الداخل، ناهيك عن كونه أعجز من أن يُقدِّم الإسلام إلى الخارج، ولذلك نقدّر أن خطّ التثاقف والتحاور الكاثوليكي - الإسلامي، من خارج المؤسّسات الرّسمية، أجدى وأنفع وأكثر صراحة في طرح الإشكاليات. لا يزال الأستاذ محمّد الطالبي، معلّم الحوار الدّيني العلمي والحرّ، من أبرز ممثّلي هذا النهج في الجانب الإسلامي، بفعل خبرته العلمية والعملية في الحقل. لذلك كان الخط الذي خطّه الرجل في محاورة الأديان أجرأ في طرح الأسئلة وأصدق، من خلال رفضه كافة أشكال انتهازية فقيه البلاط. فلا نبالغ إن قلنا إن عمل الطالبي بمفرده، في تعريفه وعرضه للإسلام مع الأطراف المسيحية، يفوق ما قامت به وزارات الشؤون الدّينية والأوقاف في عدة دول إسلامية مجتمعة[(١)].

ومتابعة للهنات التي يشكو منها الخطاب الكاثوليكي، نشير إلى استبطانه لازدواجيات مختلفة، لعلّ أخطرها خطاب الحوار مع النّخبة وواقع التبشير في أوساط العامة، داخل بعض الدول الإفريقية والآسيوية ذات الأغلبية المسلمة، باستغلال حالات فقرها وعوزها وأمّيتها لقلبها عقدياً، أو كما يسمّيه الطالبي بـ"حوار الشَصّ"[(٢)]. فقد كان على الكنيسة الكاثوليكية قبل الانخراط في مشروع الحوار، ولتفادي متاهاته المتوقّعة واللاّمتوقعة، عقد مؤتمر أو مجمع خاص بها حول النبي محمّد، تطرح فيه إشكالياتها مع دين الإسلام ومع رمزه ومع أتباعه، لا أن تبقى تعرّي نتوءات الحواشي وتتغاضى عن النواة الجوهرية التي لم تتضح لدى عموم المسيحيين، الذين ما زالوا يعيشون على المترسّب التراثي القروسطي، باعتبار محمّد هرطوقياً، والإسلام نحلة مشوّهة عن المسيحية. فالنصّ المسيحي المقدّس قبل تكادس الشروحات وتفرّعات

---

(١) راجع عن محمد الطالبي: **عيال الله. أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالآخرين**، إنجاز: منصف ونّاس - شكري مبخوت - حسن بن عثمان، دار سراس للنشر، تونس، ١٩٩٢، الفصل الثاني: من أجل الحوار بين جميع الأديان، ص ١٤٦ وما بعدها.

(٢) م. ن، تحت عنوان: مطاعن الحوار، ص ١٥٦ وما بعدها.

الكنائس وقرارات المجامع، كان أكثر رحابة في التعامل مع الظاهرة النبوية عموماً، خصوصاً وأن النّصوص المرجعية لم تسدّ الباب أمام وجود أنبياء صادقين بعد المسيح، الذي حصره التأويل الكنسي داخل الخطاب المسيحي فحسب[١].

ويبدو اللاّهوت الألماني المعاصر أكثر جرأة في إعادة النظر في العديد من المسلّمات القروسطية التي تختزل النبي محمّد في الهرطقة ودين الإسلام في الانتحال. فما يقترحه كلاوس شادل ويسانده فيه هانس كونغ حول ضرورة اعتبار محمّد رسولاً من داخل النّسق اليهودي المسيحي، كونه لم يتعارض ولم يخرج عن الإطار العام للأسس العقلية السّامية، يمكن لذلك المقترح أن يفتّت الكثير من العقبات أمام التفاهم المشترك اليوم[٢].

تلك بعض الإشكاليات الثنائيّة بين الإسلام والكاثوليكية التي تبقى مرتبطة بدائرة كونية شاملة. لقد لخّص هانس كونغ الوضع الحرج الذي يسيطر على الساحة الدّينية وطرح سبلاً للخروج منه بإقرار مشروع أخلاق كونية تتأسس على مبدأ أن «لا سلام لعالم لا سلام فيه بين الأديان، ولا سلام بين الأديان بدون حوار بينها، ولا حوار بين الأديان بدون أبحاث في ما بينها في بناها الأساسية»[٣]. فأية مسؤولية للكاثوليكية في هذا المشروع في ظل واقع الاستيعاب والابتلاع الرأسمالي لها، وهي المؤسّسة الدّينية الأقوى عالمياً؟ وهل معطيات الظرف الحالي تكشف أنها تعلّمت الإصغاء إلى صوت الآخر؟ لعل تجاوز هذين الحدين، الخارجي والداخلي، هما حقيقة الثورة الكوبرنيكية التي تنتظر الكنيسة المعاصرة.

٣ ـ فلسطين من منظور الكاثوليكية الغربية

لا نرى أننا نحيد عن الصّواب عندما نقول إنّ عاملاً أساسياً في أزمة الوعي بالقضية الفلسطينية والتقدير الصائب لتداعياتها في العقل الغربي، يعود إلى نمطية التصوّرات الدّينية القوية والمتجذّرة للمسألة. فلطالما ردّد العرب، خطأً، بأن الغربي يحتكم في تصوّره للأشياء إلى منطق عَلماني يخلو من تأثيرات الدّين، لكن واقع الحال غير ذلك. إذ إن الرّسالة الدّلالية التي بثّها الفلسطيني، عبر أعلى درجات استماتته على ترابه، عبر خيار التشظّي المادي والفعلي داخل عمليات ملحمية (= العمليات

(١) انظر رسالة بولس لأهل كورنثية ١٢ : ٢٨.

(٢) Hans Küng, *Cristianesimo essenza e storia*, Torino, Einaudi, 1993. pp. 53 - 117.

(٣) *Ibid.*, p. 773.

الاستشهادية) تتجاوز المنطق العادي، التي لم تلاقِ فهماً وتمثّلاً صائبين داخل الكتلة الكاثوليكية. فلا تزال الرّؤية والحكم بشأنه يرتبطان بآليات دينية يتشارك فيها المتديّن وغير المتديّن في الغرب، بفعل أن جانباً من أزمة الوعي بفلسطين والفلسطيني ترتهن الرؤية بشأنها إلى قناة فهم تراثية دينية واحدية، تعشى عن متابعة وعي الفلسطيني من منظور أوسع، حتى ولو كان هذا الفلسطيني أخ إيمان في الاعتقاد الدّيني، في معناه المسيحي الضيّق.

كانت دراستي الثّانية، بعد مغادرة جامعة الزّيتونة، التحاقي بجامعتين كاثوليكيتين في روما، هما الجامعة الغريغورية وجامعة القدّيس توما الأكويني. وكان اقترابي من الطّلبة والرّهبان والرّاهبات والمدرّسين دراسةً ومعايشةً، كافياً لتنبّهي إلى تمثّل آخر لفلسطين والفلسطيني، لم تكشفه لي دراستي في الزيتونة وعيشي في مجتمع عربي مسلم. ففي البدء هالني عدد الكتب والدراسات التي تتناول "الأرض المقدّسة" لا فلسطين، والتي كُتبت لا لشيء إلا لإثبات أحقّية ورثة العهدين القديم والجديد في تلك الأرض. ومن هنا بدأ يتبلور الوعي لديّ حين يعبر الفلسطيني في كلام عابر في المخيال الكاثوليكي، برغم مأساته اليومية، ولا يخلّف التزاماً بهمّه بغاية المساهمة في تفريجه من كربه.

فالمعروف أن الكنيسة الكاثوليكية تسيطر على الأغلبية من أتباع المسيحية، حتى إنها تنعت ذاتها بالديانة الكاثوليكية لا بالمذهب الكاثوليكي. فهذه الكنيسة، تلتقي بالتّمام مع القراءة الأرثوذكسية اليهودية للتوراة، سواء في تقسيماتها العرقية أو في مدلولاتها التاريخية أو الجغرافية، ولا تحيد عنها إلا في إنتاج بعض التأويلات الباحثة عن مشروعية البشارة بالسيّد المسيح من العهد القديم. ولذلك، فإن الكاثوليكي هو من جانب ما يهودي تقليدي اتباعي، ما شهد نقلة تحوّلٍ في وعيه بالتوراة، سوى مع الجماعة التي رفضت المسيح، حتى الحكم عليه بصلبه، وقد بُرِّئ منه اليهود حديثاً وحُمّلت الفعلة إلى الحاكم السياسي الرّوماني آنذاك، ضمن تفسيرات مستجدّة عرفتها الكنيسة في الزمن المعاصر.

فوحدة الكتاب المقدّس بشقيه القديم والجديد لدى الكاثوليكي فرضت عليه وعي التاريخ خطأً وصوّرت في مخياله الأرض المقدّسة داخل معادلة بسيطة واختزالية: عهد جديد تتمّة لعهد قديم، أي يهود الأمس وكنيسة اليوم، وألغت لديه وجود أية ترسّبات بشرية متلخّصة في الفلسطيني المسيحي والمسلم واليهودي ما قبل حملات الهجرة اليهودية الحديثة باتجاه فلسطين، نعني أساساً يهود السامرة الذين ألغى النّهج الأرثوذكسي اليهودي الاعتراف بهم بناء على ما ورد في نص سفر الملوك: «وجرى بنو

إسرائيل على جميع خطايا يربعام التي صنعها ولم يحولوا عنها حتى نفى الربّ إسرائيل من وجهه، كما قال الربّ على ألسنة جميع عباده الأنبياء، وجلا إسرائيل عن أرضهم إلى آشور إلى هذا اليوم. وأتى ملك آشور بقوم من بابل وكوت وعو وحماة وسفروائيم وأسكنهم في مدن السامرة مكان بني إسرائيل فامتلكوا السامرة واستوطنوا بها»[١]. وهكذا يتحوّل في ذهن الكاثوليكي كلّ من تبنّى التوراة ولو تهوُّداً، مثل يهود الخزر ويهود الأشكناز، معنياً بفلسطين ووريثاً تاريخياً لها ما دام النصّ المقدّس يشهد له بذلك.

فليس من الهين على المؤمن الكاثوليكي البسيط، أعني بالأساس مسيحي الغرب، أن يعي مَن يكون الفلسطيني، ويفكّ الطلاسم التاريخية والدّينية للمنطقة، ولذلك بقي الفلسطيني لديه شخصاً عربياً متبلوراً حديثاً مع الإسلام لا امتداداً للعمق التاريخي لأرض الكتب المقدّسة وشعوبها.

أعرّج على المناهج الدراسية في الجامعة الغريغورية وفي جامعة القديس توما الأكويني وكيفية تعاملها مع فلسطين، إذ تحضر هذه البقعة (= فلسطين) مسرحاً للأنبياء التوراتيين، وللممالك التوراتية، وللمسيح اليهودي، وللتلاميذ اليهود وبولس الفرّيسي. ويندثر الفلسطيني مؤسّس البنى الدّينية السابقة على تراث التوراة وما بعد التوراة، ليصبح الفلسطيني ما بعد ديانة موسى لا أثر له، والفلسطيني المهتدي إلى الإسلام لا وجود له، والفلسطيني المسيحي لا حضور له إلا من باب العبور على هويّته الدّينية باتجاه فَتْكَنة وكثْلكة الأماكن المقدّسة في تاريخنا الحديث. فصار الفلسطيني في التمثّل الكاثوليكي للتاريخ وفق المنهجية التوراتية، خطّة مستحدَثة منبتّة لا جذور لها. هذا الحشو اللاّهوتي لا يزال يُحشى به العقل الكاثوليكي، ولم ينشأ إلى حدّ الآن تعديل لإصلاح مغالطة الوعي الخطيرة هذه.

ومن تبعات تلك الأخطاء التربوية المتأسّسة على تعتيم تاريخي متّبع، أن كان لا يُسمح في المؤسّسات الجامعية التابعة للكنيسة الكاثوليكية في روما مثلاً، وإلى تاريخ قريب، بتدريس اللّغة العربية والحضارة العربية الإسلامية، ناهيك عن تاريخ فلسطين وعلاقتها بتاريخ الكتب المقدّسة، إلاّ بين دوائر ضيّقة من الرّهبان والمنخرطين في السّلك الكنسي، ولذلك كان أغلب المستشرقين والمختصّين في الحضارة الإسلامية من رجال الدّين وقلّ وندر من غيرهم. ولكنّهم استفاقوا في العقود الأخيرة على أن الشّمس لا يحجبها منديل، بعد أن باتت الكثير من الكلّيات والمعاهد ترنو إلى دراسة لغة ودين

(١) سِفر الملوك ١٧ : ٢٢ ـ ٢٤.

هذا المنبوذ حضارياً، برهنت فيها مساعي العديد من العَلمانيين والتحرّريين والتقدّميين عن شجاعة برغم وحشة الطريق ووعورته.

لقد كان اهتداء أغلب أهالي فلسطين إلى الإسلام مدعاة لإحداث انشطار في التصوّر الكنسي الغربي الحديث، ضمن ارتدادات الوعي الصاحي المتأخّرة. حيث صار الفلسطيني، علاوة على كونه الآخر العربي، الآخر المسلم، مما حوّله إلى آخر الآخر، فكان أن قُوبل ببرود تضامني ومشاعري مع همومه. وساهمت في تدعيم ذلك الموقف الحروب المتوالية التي اندلعت بين أوروبا المسيحية والكتلة الإسلامية العربية، بتواصل الصّراع الحاد والعنيف بينهما منذ ظهور الإسلام إلى التاريخ الحديث، فتعمّق اعتبار الفلسطيني، من جرّاء واقع اللّون الإسلامي الغالب عليه، نقيضاً محسوباً على الطرف الآخر، الخصم والمعادي.

فالفلسطيني المتحوّل في التاريخ من عبادة كنعان إلى عبادة الرّحمن، وما تخلّلهما من يهودية ومسيحية، والرّاسي بثبات تزول بموجبه الجبال ولا يزول عن الوحدانية الخالصة، صار غيرية في التصوّر الكاثوليكي. فهو إنكار وتنكّر للثالوثية يستوجب "الحرمان التاريخي" بلغة كنسية. ولذلك فإن الفلسطيني، في المنظور الكاثوليكي، هو مرتدّ وناكر لتراث المسيح، باعتباره تنكّراً للثالوثية، واعتنق الوحدانية القرآنية التي تُصوَّر بدعة هرطقة اختلقها محمّد. ولم تدرك الكاثوليكية التحريفية أن الفلسطيني امتداد عقدي للمسيحية الأصيلة كما أن المسيح امتداد فلسطيني. وكأن الفلسطيني المنفي مسيحياً في انتمائه للمسيح من طرف الكنيسة الكاثوليكية استوعب جيّداً درس معلّمه في قوله: «وإن أبغضكم كل العالم، فاعلموا أنه قد أبغضني من قبلكم»[1]. صار الفلسطيني تجسّداً لقدر اللاّهوت في الناسوت يأتي من حيث لا ينتظره الناس ولا يبالي إن لم يفهم البشر.

وإن أُجبِر خطاب البابوات أحياناً على ذكر كلمة فلسطين، فإنه يتحاشى ذكر الفلسطيني، وكأنّ الأرض المقدّسة مأهولة بقطعان الماشية والدواب لا بالبشر المقدّسين، الذين أتى أخو المسيح، النبي محمّد، ليصحّح الموقف بشأنهم. ويبدو أن ما جرى للكنيسة الكاثوليكية يُشبه ما جرى لبطرس، الذي حلف أن لا ينكر المسيح وأنكره قبل أن يصيح الدّيك صيحتين ثلاثَ مرّات. فقد أنكرت الكنيسة الكاثوليكية الفلسطيني مرّة في دينه ومرّة في وجوده ومرّة في أرضه. ولم يخفّ التأفّف من عقدة كلمة فلسطيني إلاّ مع عمليات السّلام في الحقبة المعاصرة، على إثر مفاوضات أوسلو

---

(١) إنجيل يوحنا١٥ : ١٨.

ومدريد، وكأنّ النّاموس الذي قال فيه المسيح: تزول الجبال ولا تزول كلمة منه، بحاجة لينتظر سند السّلطات الزّمنية حتى يصدح به ويسمّي الأشياء بمسمّياتها. فكما قوّم السيّد المسيح سلوك الصيارفة بثورته في الهيكل: «لا تجعلوا بيت أبي بيت تجارة»[١]، يصحّح الفلسطيني في الزّمن الحديث انحرافات نواميس الدّيانة وخطابات الساسة معاً، وكأن البقية الباقية من مسيحيي فلسطين شهادة ما فوق تاريخية لتواصل الفلسطيني مع أسلافه الحواريين ومعلّمهم.

من جرّاء تلك الانحرافات يظهر في الفضاءات التي تهيمن فيها الكاثوليكية عمق تأثيرها على الوعي الجمعي وتوجيه مساراته بشأن فلسطين، ولم تتحرّر من هيمنة شبكتها إلاّ الكتل اليسارية والتحرّرية، التي تعلن تناقضها مع مفاهيم الكثْلكة في السياسة العالمية في محاولة لخلق وصياغة وعي متحرّر من القوالب الكلاسيكية. ولذلك لا تحوز الكنيسة الكاثوليكية ولاء بين الشبيبة الطليعية وتجمّعات المثقّفين، ولكنّها أمام فهم شعبوي لهذا الواقع تحوّلت إلى سلطة رمزية قادرة ومقتدرة في المجتمع، خصوصاً منها في دول أوروبا الجنوبية. ولذلك تسعى العديد من الأحزاب، خصوصاً منها اليمينية، إلى دخول بيت الطّاعة البابوي طلباً للتزكية، ويتقرّب المتقرّبون منه ليس لقناعات عقدية وفكرية بل لخشية ونفعية.

كان الموقف عبر تاريخ الكنيسة الكاثوليكية من السؤال: لمن القُدس؟ تتغيّر الإجابة عنه وفق الموقع الحضاري للعرب في التاريخ وقوة شوكتهم. وربما يدرك المتابع للمسألة الفلسطينية حديثاً مدى سعي الفاتيكان في العديد من المناسبات إلى تعطيل الدور الفلسطيني، في ما يخصّ تنسيق الجهود بشأن دفعها نحو الضغط للاعتراف بحقوقه المشروعة وحقّه في استرداد قدسه السليبة. فكلّما طُرِح موضوع القدس إلاّ وجابهه الفاتيكان بدعوى تدويل القُدس، بتعلّة عدم أهلية رب البيت وتدني رشده لصيانة بيته، برغم تمسّك الفلسطيني بمبدأ تشريع أبوابه لكافة الديانات الكتابية، كما كان الأمر سابقاً، والفلسطيني إذا عاهد وفى، وليس ممن ينقضون عصراً ما عاهدوا عليه ظهراً. ولكن يبدو أن الفلسطيني الذي يغلب عليه اللّون الإسلامي، وحتى وإن دعمه رفيقه المسيحي القابض على الجمر في مهد المسيح، لا يتمتّع بأي سند من إخوة الإيمان في الكتلة الكاثوليكية لانتسابه إلى حضارة عربية إسلامية، لا تزال تُعدّ النقيض العقدي في الذهنية الكاثوليكية. وكان الفصيلان الفلسطينيان، الجبهة الشعبية والجبهة الديمقراطية، بقيادتيهما اليساريتين ذواتي التحذّر المسيحي، جورج حبش

---

(١) إنجيل يوحنا٢: ١٦.

ونايف حواتمه، بشكل مّا ردّاً رمزياً على السّلبية واللامبالاة المسيحية أمام قضية فلسطين.

فممّا عمّق الذبذبة لدى الفاتيكان لاتخاذ موقف جلي في هذا الشأن، التحام الفلسطيني بالإسلام، وخصوصاً في العقود الأخيرة بعد تراجع اليسار الفلسطيني وصعود الحركات الإسلامية الفلسطينية. وهو ما جعل الموقف الفاتيكاني في حيرة من أمره أمام الشخصية الفلسطينية، كونها صاحبة حق أقرّ به القاصي والداني، المؤمن والنُّفاتي. ولكن عقدة المسألة لديه هي كيف السّبيل لقبول هذا المنفي عقدياً لديه؟ هذا المناوئ الذي طالما ترسّخت عداوته في المخيال الشعبي، التي صاغها دانتي أليغياري في **الكوميديا الإلهية** في الكانتو الثامن والعشرين في فصل الجحيم، حيث يقبع محمّد وعلي في البولجيا التاسعة مشطوري الجسد والهامة[١]، كما لا يزال محمّد مرسوماً، على جدارية بكاتدرائية مدينة بولونيا الإيطالية، في صورة شيطانية وهو يرحل إلى الجحيم.

يعضد هذه الرّؤية، في عجز الخطاب اللاّهوتي الكاثوليكي عن تحديد موقف جلي ومبدئي من القضية الفلسطينية، انخراط الكنيسة في سياسة الليبرالية الجديدة، التي صار على إثرها الناموس مرتهناً للشركات الكبرى المتعدّدة الجنسية، من حيث مقرّراتها ومصلحتها، ومن جرّاء ذلك يبقى يعاني من اللاّموقف أمام فلسطين والفلسطيني. فالكنيسة الكاثوليكية تحاول قضم العالم العربي من وراء حجاب المتحكّمين بالسّياسة الدولية، بعد أن عجزت في تاريخها السالف عن ازدراده جملة، سواء في تجربة الحروب الصليبية أو مع الهجمة الاستعمارية، بما جنّدت لها من لافيجاريين مختلفين (نسبة إلى الكردينال الشهير لافيجاري الذي كان مكلّفاً بتنصير شمال إفريقيا مع بداية الاستعمار الفرنسي). إذ تسعى الكنيسة الكاثوليكية إلى تجديد نفسها وتسير جاهدة في ذلك، ولكنّ تجديدها ليس بإنتاج رؤى إنسانية وتقدّمية منفتحة بل بتجديد أساليب التحالف مع القوى المتحكّمة بالساحة العالمية. ولذلك بقدر ما تزحف الشركات الكبرى نحو العالم البِكر أدرج الحبر المقدّس تلك البلدان في جدول زياراته ـ نقصد البابا يوحنا بولس الثاني ـ، وظلّ يلهث رغم وهن العظم منه ليباركها، سواء بتعميد رمزي أو بموعظة قدسية. وضمن هذا الخط الذي انتهجته الكنيسة يتعذّر على الفكر اللاّهوتي الكاثوليكي تحقيق اندماج إنساني مع الطروحات الإسلامية. ولذلك تبقى مسألة فلسطين من منظور عربي وإسلامي تتغاير كلّياً مع الطرح الفاتيكاني حتى خياراته

---

(١) Dante Alighieri, *La divina comedia*, Verona, Fratelli Melita Editori, 1990, p. 188.

الحالية، بفعل توحّد المطلب الصهيوني والفاتيكاني، في ظلّ انتمائهما إلى معسكر الليبرالية الجديدة، الذي يريد تحويل العتبات المقدّسة للدّيانات الثلاث إلى أكبر منتجَع سياحي وليس إلى حجّ روحي. وهكذا يبقى الخطاب العربي الإسلامي على وفاق مع لاهوت التحرّر في أمريكا اللاّتينية، نظراً لوحدة منطلقات واقع المعاناة بينهما، ولا يلتقي مع الكاثوليكية الغربية التي هجرت منذ زمن فقراء العالم ومحروميه لتقف في صفّ ذي الأوتاد. فالمسيحية الكاثوليكية تبدو تنحّت من صناعة التاريخ منذ أن رضيت بالموقف الخلفي وراء السياسة، على خلاف الإسلام الذي رغم كبوته ومحنته، يأبى إلا أن يؤمّ السياسة حتى يبقى داخل التاريخ.

ويستمدّ تمادي الكنيسة الكاثوليكية في موقفها، تجاه فلسطين والفلسطيني أساساً، من كون المسيحية العربية بكتلها المختلفة القبطية والآشورية والمارونية وفسيفساء الكنائس في فلسطين والأردن والعراق وسوريا، تشكو من تعذّر إنتاج وحدة بينها، تقطع مع القديم وتستوعب تغيرات التاريخ، وهو ما انعكس سلباً في الحؤول دون إيجاد رؤية مشتركة بينها بشأن تبنّي موقف موحّد بشأن القدس، في ظل عمليات المد والجزر التي تعرفها مبادرات حل المسألة الفلسطينية. فغالباً ما تكون ولاءات هذه الكنائس لأطراف خارجية محدِّدة لتوجّهاتها ومواقفها، بما تعمل فيه على تخويفها بالخشية عليها من الذوبان في البحر الإسلامي، الذي قد يوفّق يوماً في انتزاع القدس من محتلّيها، ومحدّثينها بأنها توشك أن تعود إلى نظام أهل الذمّة لتفقد مواطنيتها بعد أن تجاوزت مفاعيل «حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون»[١] بشق الأنفس.

من جرّاء ذلك تغرق المسيحية العربية في المحلّية الطائفية، ولم تبلغ بعد حتى مستوى الانشغال بالهم القطري، بالتالي تعجز في ظلّ تشتّتها الحالي عن تأسيس وحدة مركزية كنسية عربية بينها. لهذا غالباً ما وُظّفت قواها، من طرف مراكز كنسية عالمية: حاضرة الفاتيكان، والكنيسة الأرثوذكسية، والتكتّلات الأنجليكانية والبروتستانتية. فقد عاينتُ تشرذم الكنيسة العربية وتزعزع هويتها وأسسها، من جرّاء ما ألمّ بها في القرن السالف، لما كُنتُ طالباً في اللاّهوت المسيحي في روما، فقد كانت تهزّني حدّة ما بلغت إليه تأثيرات الحرب اللّبنانية مثلاً، في عمق مخلّفاتها في الشخصية اللّبنانية، بما أحدثت فيها من شروخ غائرة ليس من الهيّن حقنها. فلمّا كنت أزامل كهنة عرباً لبنانيين في الدّراسة بجامعة القدّيس توما الأكويني كان بعضهم يعتبرني، لا لشيء إلا لأني مسلم الديانة، النقيض الوجودي لهم، لتُنسى الرابطة الحضارية والقومية والتاريخية بيننا. لقد اهتزت المسيحية العربية في التاريخ الحديث من جرّاء الكبوة الحضارية العربية

---

(١) سورة التوبة: الآية ٢٩.

الإسلامية، ولم تقدِرْ على امتصاص الصّدمات الحضارية التي ألمّت بالعرب لتصوغ تجاوزاً مدرِكاً للأزمة، مما أحدث في داخلها العديد من الشروخات. ولعل الحالة تعود بالأساس إلى أن قوة المسيحية العربية كامنة في قوة الإسلام ووهنها من وهنه. فما مثّل الإسلام تصادماً معها في تاريخه بل مثَّل تناقضاً مع نظم حضارية تتستّر بالمسيحية سواء في بيزنطة أو في أوروبا. ولذلك سيجد المسيحي العربي نفسه، في لحظة معانقة الصحو وتنبهه لخطئه، أمام خيارين: إما خيار الاغتراب عن واقعه ومسايرة خيارات كنَسِية مغربَنة عملت على السير به وراء سراب أرباب السوق، حتى تُخاض به معركة لا ناقة له فيها ولا جمل، أو تحويل وجهته نحو واقعه التاريخي والحضاري بوعي ثابت فيصحّح من مسيحيته ما انحرف، تحت موجبات وجودية لا رومانسيات روحية يتلاعبون بها أمامه فتشدّه حيناً وتهزه آخر. ولذلك يبقى "لاهوت التحرّر الفلسطيني"، كما سماه الراعي الأنغليكاني الفلسطيني نعيم ستيفان عتيق(١)، مدعواً إلى ترسيخ التأسّس والتّمحور داخل واقعه الحضاري، حتى يتجاوز حالة التردّي التي تعرفها المسيحية العربية.

داخل تلك التداعيات المتنوّعة لم تلغ الكنيسة الكاثوليكية، في ظل موقفها الباهت من القضية الفلسطينية، مساعي تقاربها النفعي من المجموعة الإسلامية، التي قد تكون في مرحلتها الأخيرة ترتيب زيارة لقداسة الحبر الأعظم نحو أرض الحرمين الشريفين، وإعلان التفاوض بشأن تشييد كنيسة هناك. فبفعل الاستراتيجية المركّبة التي تتحرّك من خلالها الكنيسة الكاثوليكية في روما، وفّقت إلى حد ما في حواراتها مع الأطراف الإسلامية في حرفها عن مساراتها الحقيقية، التي كان ينبغي أن تتقدّم فيها، واستطاعت أن تنقلها من المركز إلى الهامش، ليُهجر العدل والسّواء، باعتبارهما أساسيْ الوحدانية في أبعادها الفلسفية، ويُنقل المحاوِر المسلم إلى قضايا هلامية، مثل التّسامح والأخوّة والسّلام وهلم جرّا. وفي ظلّ تنويم المحاور الإسلامي،لم يُطالب، ولو مرّة، بطرح قضايا المستضعَفين في الأرض، الذين يقبع الفلسطيني المقهور في جوهرهم، من أجل اتخاذ موقف موحَّد بشأنهم، في اللّقاءات والحوارات الإسلامية ـ المسيحية التي أصبحت تزدحم بها أيامنا هذه.

مع الأحداث المتواصلة التي تعرفها فلسطين، بتدنيس العتبات المقدّسة المسيحية والإسلامية، تعيش الكنيسة الكاثوليكية وضعاً لا تُحسد عليه بتذيلها وراء قوى الليبرالية الجديدة، ولتستفيق على أنها ربحت العالم وخسرت نفسها!

---

(١) Naim Stifan Ateek, *La giustizia e solo giustizia seguirai... Una teologia per la riconciliazione nel conflitto israelo-palestinese*, Assisi, Italia, Citadella Editrice, 1989.

٤ ـ سياسة الفاتيكان بشأن الصراع العربي ـ الإسرائيلي

تحتاج مواقف وسياسة حاضرة الفاتيكان، كدولة ذات خاصيات دينية وروحية، بشأن القضية الفلسطينية إلى متابعة وتمعّن لمعاينة الأساليب والثوابت والتحوّلات، وما يستدعي بالمثل توقّفاً عند طبيعة العلاقة بينها وبين إسرائيل أيضاً. وإذ يتداخل الدّيني بالسياسي في تلك العلاقة، ينبغي حُكماً الإمساك بالتأويل النصّي القدسي في دلالته الكاثوليكية كما ترتئيه من ناحية، وبالمثل إدراك موقع الفاتيكان في السياسة العالمية كدولة منخرطة في المجتمع الدولي وشتى التحالفات والولاءات التي تتجاذبه من ناحية أخرى. يتحدّد الفهم الدّيني لفضاء فلسطين التّراثي ويُتعرّف عليه بنصّ جامع مانع، هو الكتاب المقدّس، بشقّيه القديم والجديد، ويُردف بواقع حالي صنعه الانتداب البريطاني، وتبعاته على المنطقة، الأمر الذي يفصل الفضاء الفلسطيني عن بنيته التاريخية والتراثية والدّينية الحقيقية.

فالإدراك الفاتيكاني لفضاء فلسطين تنطلق مقوّمات وعيه من مدوّنة نصّ لا من واقع نص، أعني الأرضية الحضارية والتاريخية للمنطقة، ومن هنا كان المترسّب البشري على الرقعة الجغرافية الفلسطينية مهمّشاً، وبات النصّ المقدّس بشقّه القديم أساساً هو المرجع والفيصل، والخاضع لتأويلية وعي صنعتها الرؤية العزْراوية التي ختمت الصياغة النهائية للتوراة. مهتدياً بذلك، يؤسّس العقل الفاتيكاني وعيه بتراث المنطقة وشعوبها، عبر استلهام المنتوج الحبري ـ مدارس صياغة التوراة ـ ويلغي كافة المخزونات الخارجة عن النصّ المقدّس باعتبارها مرجعية "أبوكريفية" منتحلة برغم الحجّية العلمية المعتبرة لها والتصحيحية أحياناً للنص التوراتي الرائج اليوم.

كان هذا المدخل ضرورياً لمتابعة أسس وعي الكنيسة الكاثوليكية الحديث بصدد المنطقة، الذي بدأت تتجلّى ملامحه مع الأطماع الصهيونية البدئية في فلسطين وما رافقها من ردود أفعال محلّية. يذكر الأستاذ علي المحافظة أن أول من أشار إلى الأطماع الصهيونية في فلسطين الرّهبان الكاثوليك الذين كانوا يتابعون باهتمام وقلق النشاط الصهيوني، فقد نشر الأب هنري لامنس اليسوعي مقالة في مجلّة **المشرق** عام ١٨٩٩ بعنوان: "اليهود في فلسطين ومستعمراتهم"[١] تحدّث فيها عما ذكرته

---

(١) نقلاً عن: علي المحافظة، **الحركات الفكرية في عصر النهضة في فلسطين والأردن**، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٧، ص ١٢٤.

صحف الأستانة عن انتشار اليهود في فلسطين، وحثّها السّلطات العثمانية على مواجهة النشاط الصهيوني. كان انتشار الرّهبان والمبشّرين اليسوعيين الكاثوليك مكثّفاً في تلك الفترة، وكانت مساعي الاستيطان الصهيوني في بداياتها، وبرغم ذلك مثّلت تناقضاً حاداً مع المخطّط الكنسي. فقد جاء ردّ البابا بيوس العاشر (١٨٣٥ ـ ١٩١٤) في الخامس والعشرين من يناير/ كانون الثاني ١٩٠٤ على تيودور هرتزل برفض حاسم بشأن توطين اليهود في فلسطين بقوله: «إن اليهود لم يعترفوا بربّنا يسوع المسيح ولأجل ذلك ليس بوسعنا الاعتراف بالشعب اليهودي». ومن هذا المنظور فإن اليهودي أو المسلم الذي يقيّم المسيح تقييماً يتناقض مع الفهم الكاثوليكي لا شرعية ولا أحقية له في "أرض المسيح"، وستبقى هذه العقدة متحكّمة في النّظر إلى القدس وإلى فلسطين عموماً.

بدأ الوعي العربي بالطوارئ التي تزحف نحو المنطقة يتبلور حثيثاً بعد صدور وعد بلفور في الثاني من نوفمبر/ تشرين الثاني ١٩١٧، وما دعا له من إقامة وطن قومي لليهود على أرض فلسطين، مما شجّع الفلسطينيين المسيحيين للتكاتف مع المسلمين في جبهة قومية داخل ما عُرف بالمؤتمر الإسلامي المسيحي، الذي تطوّر إلى الانتظام الحزبي في الثلاثينيات. كانت أنشطة الوفود العربية مع روما تسعى فيها أساساً للتعريف بالمخاطر المحدقة بالفضاء الفلسطيني، حيث ٱستُقبلوا عام ١٩٢١من طرف البابا بنيدكتوس الخامس عشر (١٨٥٤ ـ ١٩٢٢)، الذي اقترح تدويل القدس وفلسطين، وهو ما لم يكن مرغوباً لا من الطرف العربي ولا من قِبل سلطة الانتداب البريطاني، التي كانت تتهيأ لإنشاء وطن قومي لليهود، ولم تشفع المشاركة المسيحية العربية للتأثير في مجريات الأمور بشأن فلسطين.

وقد تبيَّن أن دعم الفاتيكان للمسيحيين العرب في المنظّمات والأحزاب العربية في المنطقة ما كان لمناصرة قضاياهم، وإنما كان يستهدف إبراز الحضور المسيحي في المشرق لاستغلال الأمر لتكثيف الشّوق المسيحي لمهد المسيح عامة، وفي الوجدان الكاثوليكي خاصة ولدعم الإرساليات التبشيرية لا غير. ولأجل ذلك تابع الفاتيكان بعين الرّيبة الثّورة الفلسطينية الكبرى ١٩٣٦ ـ ١٩٣٩، التي كانت تحت إمرة قيادات دينية إسلامية، وكذلك تصاعد المدّ القومي الذي كان يطالب بدولة عربية موحّدة وموسّعة في الشرق الأوسط. فالدّولة العربية الواحدة التي تحمل في مكوّناتها الأساسية الخاصيات والأبعاد الإسلامية، كانت تشكّل في تقدير الفاتيكان خطراً على جهوده لإخراج فلسطين من التوحّد العربي. كلّ ذلك ينبع من كون الفاتيكان ما كان يرى أصالة

الحق العربي في المنطقة، ومن هنا جاءت نداءاته بالتدويل لإخراج فلسطين من الحظيرة العربية.

فما أظهره البابا بيوس الثاني عشر (١٨٧٦ ـ ١٩٥٨) من غضب على أعمال الشغب ومناداته بالعدالة والسلام والحماية الدولية لفلسطين في تصريحه يوم ٢٤ أكتوبر/ تشرين الأول ١٩٤٨، يأتي ضمن توجه سياسي نابع من فهم ديني تنتهجه حاضرة الفاتيكان، الذي تقنّن بوضوح في رسالة Redemptoris Nostris المؤرخة في الخامس عشر من أبريل/ نيسان ١٩٤٩، التي ضمّنها حق اللاّجئين في العودة، مع عدم التصريح أو التلميح لوجود شعب اغتُصبت أرضه وإنما مجرد الاشارة إلى لاجئين فحسب ينبغي التنبّه لحقوقهم. كذلك إشارته في الرسالة نفسها إلى عدم الاعتراف بدولة الأردن ما لم تسوَ مسألة القدس كما ترتئيها حاضرة الفاتيكان، فقد كان البابا يخشى التهام الأردن لها وهو ما لا ترضاه سياسته.

بعد الإعلان عن تأسيس الدّولة الإسرائيلية ستشهد سياسة الفاتيكان تحوّلاً جذرياً هائلاً، على المستوى اللاّهوتي والسياسي، ستكون له نتائج خطيرة على المنظور الدّيني المسيحي عامة. فمع حلول الستينيات، بدأ الحديث داخل المؤسّسات البابوية، التبشيرية والتعليمية، عن طرح مستجدّ يتلخّص في الحديث عن التراث اليهودي ـ المسيحي المشترك، باعتبار إسرائيل "الجذر" والكنيسة "الشجرة" يُمثّل فيها المسيح "التوراة المجسّدة"، إضافة إلى التأكيد على الأصل اليهودي للمسيح مع إبراز ذلك والإلحاح عليه. فأنتجت المسألة تأويلية جديدة للعهدين القديم والجديد، توزّعت الرؤى فيها بين اللاهوتيين ج. دانيلو و هـ. دي لوباك وفون بالتزار من ناحية، و ك. راهنر و هـ. رشلاتي من ناحية أخرى، التي ستتجلّى مؤثّراتها لاحقاً في رسالة Nostra Aetate (١٩٦٥) التي ستلغي مقولة "الشعب قاتل الإله" (أي المسيح)، وما تبعها من مساع إلى تنقية التراث المسيحي وتصفيته من أي نفس عدائي لليهود، وقد اشتغل بالأمر أساساً رهبان مهتدون من أصل يهودي.

داخل هذا الجدل الدّيني السياسي، يُطرح تساؤل مركزي بشأن الفواعل المتحكّمة بالعقل الفاتيكاني وتجلّياته السياسية. فأي قاعدة لاهوتية أساسية تتحكّم بوعيه الدّيني وتوجّهاته السياسية؟ المتابع لتاريخ اللاهوت المسيحي الأوروبي يدرك بيسر الخط الاتباعي للمنطلقات الربّانية اليهودية الكبرى: الشعب المختار، المسيا، العهد، الأرض المقدّسة، جغرافية التوراة، ولم تشفع التأويلات اللاّهوتية الثانية لهذه المنطلقات إلى إيجاد تحرّر أو تصحيح للبيئة المعرفية ودلالاتها.

كانت المدرسة النّقدية للتوراة، مع كارل ستادت وجون أستروك ويوليوس فلهاوزن ولودز، قد أشارت إلى حقائق علمية، أصبحت بمثابة البديهيات لدى المنشغلين بعلم التوراة حول الدّور البشري في صنع الوعي الدّيني اليوم، المفتقد لأي دعامة أو مصدرية إلهية كما تروّج ذلك الكنيسة وطوائف الأحبار اليهودية(١)، ناهيك عما قام به المؤرّخ كمال سليمان الصليبي من زعزعة للوعي المترسّب والسّائد بين اليهود والمسيحيين والمسلمين حول جغرافية التوراة الشائعة، معتمداً على قراءة التوراة في بكارتها اللّغوية والهجائية قبل عملية الضبط الماصوريتي التي تمت حوالي القرن السابع، التي شكلت الفهم السائد اليوم(٢).

فالفاتيكان في إرثه الكاثوليكي السالف من حقبة الآباء، وخصوصاً أثناء الهيمنة الرومانية وما خلّفته من افتقاد هوية لاهوتية مستقلّة ومتحرّرة للكنيسة عن السلطة الزمنية، التي بلغت حدّ التحويرات اللاهوتية، يحضر لديه مجدّداً العامل نفسه مع حقبة التأورب الحديثة. فالكنيسة الفارّة من مطحنتي الثورتين الفرنسية والبلشفية، اللتين اعتبرتاها أخطر المؤسّسات الدّغمائية على الكينونة البشرية، وُفّقت في العودة الثانية إلى الوعي الأوروبي، ليس بفعل تحوير طروحاتها أو بتهذيب لها ولكن بفعل خارج عنها، يستند إلى الدور التّوظيفي لها داخل الكتلة الرأسمالية، لمواجهة المد الشيوعي الزّاحف حينها. كانت ذرائعية الرأسمالية تستدعي توظيف اللاّمعقول والأسطورة والغيبية لرصّ الصفوف ضدّ المناوئ الشرس. ولعل تنصيب كارول فوجتيلا، ذي الأصل البولوني، حبراً أعظم باسم البابا يوحنا بولس الثاني،إحدى العلامات التي باتت جلية في استراتيجية الرأسمالية لمواجهة الكتلة الاشتراكية سابقاً، ومحاولة تفتيتها من داخلها، الأمر الذي استدعى صَهْراً للمؤسّسة الكنسيّة ضمن الجهاز الإيديولوجي الرأسمالي، ونزعَ كل الألبسة التقليدية والبالية عنها للانخراط في الحداثة وما بعدها، التي استلزمت إنتاج خطاب لاهوتي محدث مع "الأعداء الأبديين، قتلة الرب، اليهود" وأبتداع تأويلية العفو والصفح والخلاص للجميع. فالكنيسة المرسملة مستعدّة لإنتاج أي خطاب، تجاه أي قضية أو إيديولوجيا، وفق متطلّبات قوى النفوذ المتحكّمة بالساحة. فما عاد للخطاب اللاّهوتي استقلال عن الواقع السياسي والاقتصادي، ولذلك كان مصير اللّواهيت التحرّرية والثورية والنقدية، العزل والتهميش والتأثيم والحرمان. ذلك

---

(١) يمكن الاطلاع في ذلك على الكتاب القيم لمحمد خليفة حسن أحمد: **علاقة الإسلام باليهودية**، دار الثقافة، القاهرة.

(٢) انظر كتابيه: **التوراة جاءت من جزيرة العرب**، ترجمة عفيف الرزاز، ط ٢، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ١٩٨٦؛ **خفايا التوراة وأسرار شعب إسرائيل**، دار الساقي، لندن، ١٩٨٨.

كان مصير فرناندو كردينال وغوستافو غوتيراز وإيمانويل سفيرينو وسلفاتوري ناطولي وأمثالهم. داخل هذا المناخ تولّد الخطاب الفاتيكاني الحداثي مع اليهودية وإسرائيل، الذي اتخذ ثلاث محطات لبلوغ الإصلاح والتطبيع النهائي:

- الانتقاد للآسامية والتحزّب ضدّها من داخل صفوف رجال الدّين.
- الدعوة إلى حوار الأديان والتأكيد على محورية الطرف اليهودي فيه.
- تأثيم المسيحية لذاتها.

يمكن متابعة هذه المراحل بجلاء من خلال أعمال المؤتمرات والمجامع المنعقدة بعد الحرب العالمية الثانية، التي ضبطها المؤلّفان الإيطاليان جوفاني شيريتي وليا سستيياري[١]، والتي سنعود إلى تفاصيل مضامينها عند حديثنا عن الإستراتيجية الإسرائيلية في علاقاتها بالفاتيكان.

يتبين للمتأمّل في طبيعة السياسة التي شدّت الفاتيكان إلى مسألة الصّراع العربي ـ الإسرائيلي، أن الأطراف العربية بمسلميها ومسيحييها، على إثر محاولات الاتصال المبكّرة بالفاتيكان، أيقنت يأسها من دعم المؤسّسة الكاثوليكية، ممثّلة في الفاتيكان، الحقّ العربي في استرجاع فلسطين، وبدأت الجموع العربية المسيحية، سواء داخل فلسطين أو خارجها، تدرِك مدى خضوع الكنيسة الكاثوليكية لهيمنة الكتلة الغربية وائتمارها بأمرها، التي تتناقض مصالحها في تلك الفترة مع تواجد دولة فلسطينية عربية. لم يبقَ المسيحيون العرب خارج دائرة الصراع الفلسطيني ـ الإسرائيلي، فكان تشكيل تنظيمات فاعلة تحت قيادات من أصول مسيحية، وإن كانت ذات منحى إيديولوجي يساري، تجلّى في الجبهتين الشعبية والديمقراطية لتحرير فلسطين، كما أُردف هذا الجانب السياسي بجبهة دينية كانت بزعامة المطران هيلاريون كابوجي الكاثوليكي، وإنْ كان الفاتيكان ينظر بعين الحذر والريبة لانخراط رجل الدّين في معركة القضية الفلسطينية بأدوات لاهوتية. وكان ما يصدّ حاضرة الفاتيكان عن تأثيم الرّجل أو حرمانه، خشيتها من إحداث شرخ في الكاثوليكية العربية التي تراهن عليها وعلى مستقبلها، سواء أمام التشكيلات الكنسِية المغايرة الداعية لأطروحات لاهوتية منافسة، أو لما يتهدد هذه الطائفة عموماً، وفق تقديرها، من اجتياح وذوبان داخل الأغلبية المسلمة. ساهمت تلك الأسباب في دفع البابا إلى التصريح علناً بمسألة شعب فلسطين، بعد أن كان يحضر في الرّسائل البابوية تحت تسمية لاجئين أو تحت نعوت عمومية هلامية، تم ذلك في أبريل/ نيسان ١٩٨٢، التي أعقبها استقبال ياسر عرفات

(١) L. Sestieri - G. Cereti, *Le Chiese Cristiane E L'Ebraismo 1947 - 1982*, Italia, Marietti, 1983.

في منتصف سبتمبر/ أيلول من السنة نفسها. كانت شراسة الحملة التي شنّتها الصحافة الإسرائيلية على البابا يوحنا بولس الثاني تكشف عن عمق رهبة البابا من ملفّات الشرق الأوسط، التي تهيمن إسرائيل على أغلب أوراقها. وقد كانت الزيارة الرمزية للبابا يوحنا بولس الثاني لكنيس روما في ١٣ أبريل/ نيسان ١٩٨٦ إحدى العلامات الرّمزية للقطع مع مرحلة وتدشين أخرى، مرحلة اختُتمت باعتراف الفاتيكان بدولة إسرائيل سنة ١٩٩٣.

سنعرّج على المقدّمات التمهيدية التي سبقت إعلان الفاتيكان عن إقرار اتفاقيتيْ بإقامة علاقات رسمية مع كلّ من إسرائيل في ٣٠ ديسمبر/ كانون الأول ١٩٩٣، ومنظّمة التّحرير الفلسطينية في ١٥ فيفري/ شباط ٢٠٠٠. إذ يبدو الخطاب اليهودي والإسرائيلي أوسع خطّة وأشمل في المناورة السياسية من الخطاب العربي والفلسطيني مع الفاتيكان. فهو يتقدّم ضمن خطّين متعاضدين: **الأوّل**، ذو صبغة دينية حضارية، **والثاني**، ذو صبغة سياسية قانونية. ويهدف الخطّان للكسب الحقوقي والضغط الإلزامي على الفاتيكان. فالمزج بين الدّيني والسياسي في الخطاب الإسرائيلي مع الفاتيكان جعل وقع تأثيره فاعلاً ونافذاً، واستبان أثر هذه السياسة الإسرائيلية جلياً في أعقاب زيارة البابا يوحنا بولس الثاني إلى الولايات المتّحدة الأمريكية سنة ١٩٨٧، إذ تمخّضت عن عقد لقاءات مع الزعماء اليهود الأمريكيين، انتهت إلى إلزام الفاتيكان والضغط عليه للاعتراف الرسمي بالمسؤولية عما لحق باليهود في المجتمعات الأوروبية. جاءت أعمال مؤتمر المصالحة اليهودي ـ المسيحي في السادس عشر من مارس/ آذار ١٩٩٨ تتويجاً لها، بإصدار نص اعتراف فاتيكاني رسمي تحت عنوان: "لنتذكر.. تأمّلات في المحرقة"، والمشفوع برسالة من البابا يوحنا بولس الثاني إلى الكردينال كاسيدي، معبّراً له فيها له عن مراجيه من هذه الوثيقة. ليست تلك الوثيقة هيّنة، إذ تطلّبت سنوات من التشاور والتداول والتحضير بين كافة رجالات الكنائس، وإشراك حتى باحثيها وطلبتها في المناقشات. إذ إنها تلزم الطرف الفاتيكاني بمسح الاتهام التاريخي بقتل اليهود المسيح، إضافة إلى الاعتراف بالمسؤولية التامة عمّا لحق باليهود من اضطهادات خلال حقبة اللاسامية.

لن نتناول الشكل البائس الذي تدخل به الأطراف العربية والإسلامية الحوار الدّيني مع الفاتيكان، الذي يبدأ وينتهي بشرف الدخول والمشاركة في المؤتمر، الذي سنخصّص له محوراً مستقلاً في مؤلّفنا هذا. سنتناول المسألة مع فلسطين كشعب وكدولة باحثة عن الاعتراف المتبادل مع الفاتيكان. إن الاتّفاقية الفلسطينية المذكورة أعلاه مع الفاتيكان تلحظ إلزاماً للطرف الفلسطيني للاعتراف بحقوق وامتيازات مستقبلية

للكنيسة الكاثوليكية على الفضاء الفلسطيني، في حين لا تتضمّن حقوقاً وامتيازات بالمثل للفلسطيني، إن لم نقل للعربي، باعتبار فلسطين وما تحمله من دلالات قدسية وتراثية لدى الجميع. فهل إرساء الفلسطيني لمعاهدة مع الفاتيكان يُختزل فحسب في حضور الفاتيكان معه على طاولة التعاهد، وأياً كانت الإملاءات والإلزامات، أم الأمر يهدف إلى إحداث التعارف بكل أبعاده الحضارية والدّينية والسياسية بين مؤسّستين ودولتين؟

فالتمعّن في نصّي معاهدتي الفاتيكان مع كلّ من إسرائيل وفلسطين يلمس مغايرة جذرية في كلتا الصياغتين. ففي الورقة المتعلّقة بإسرائيل نجد في البند الثاني من الفقرة الأولى إلزاماً للفاتيكان لإدانة كافة مظاهر التمييز واللاسامية والعنصرية واللاتسامح الممارسة في حق اليهود ـ لاحظ لا في حق الإسرائيليين ـ في أي حقبة وفي أي مكان ومن أي طرف. نجد الأمر، ولو تلميحاً، غائباً في المعاهدة المتعلّقة بفلسطين، برغم أن المعاهدتين متباعدتان في الزمن. أضف إلى ذلك الثغرات في الصياغة القانونية والشكلية، مقارنة بمثيلتها الإسرائيلية، التي لم تهمل حتى التاريخ العبري لها، السادس عشر من شهر تافيت ٥٧٥٤[١].

لقد كان تناولنا رؤية الفاتيكان لمسألة الصراع العربي ـ الإسرائيلي يهدف بالأساس لتبيّن كيفيات اشتغال العقل الدّيني الغربي مع العالم الإسلامي، ولعلّ القضية الفلسطينية، قضية العالم الإسلامي، إحدى النقاط الجوهرية التي تقاطع فيها جدل اللاهوتي بالسياسي في تلك الكنيسة، برغم ادعاءات الفصل بينهما.

٥ ـ الواقع الدّيني الغربي وتحوّلات البنى التّقليدية

يبدو الوضع الدّيني في الغرب ضبابياً أمام الرؤية العربية والإسلامية إن لم نقل مجهولاً، برغم ادّعاءات المثاقفة والقرية الإعلامية الواحدة. يحدث ذلك بفعل عوامل عدّة، تتلخّص في علو الحواجز والموانع المفاهيمية والمؤسّساتية التي تفصل بين الذهنيتين. فالنّعت الرائج أن الغربي مسيحي، لكن هل ما زال يكفي لتحديده دينياً أمام ما هزّ البنية الدّينية من تحوّلات وتغيّرات جذرية؟ وهل بقيت النعوتات الشاملة والجامعة تستوعب الإحداثيات الناشئة داخل الفكر والواقع المسيحيين؟ سوف نعالج هنا ظاهرة الأصولية في الفكر الغربي باعتبارها إحداثية مستجدّة، وسوف نخرج من النعوتات الموقعية والحزبية والمؤسّساتية، التي تبحث عن تصدير وعيها الذاتي

(١) *La Documentation catholique*, 80 année, Paris, 4 Janvier 1998, N 2173, pp. 8 - 11.

بالوقائع، بحثاً لها عن مساحة استعمال وتبنٍ لدى الآخر. فمعركة السيطرة بالمفهوم أصبحت تضاهي استراتيجية السّيطرة بالقوّة، وربما تفوقها أثراً وفعلاً، لما تختزنه من فاعلية وتوجيه وتحكّم. فالأصولية كمصطلح ديني معبّأ بدلالة محدثة وقد تشعّب مبكّراً معناه وسياقه، وتلوّن مدلوله وفق الفضاءات والقطاعات الدّينية، حتى أصبح التلاعب كبيراً بهذا المصطلح، ليس فحسب من طرف وسائل إعلامية تجارية، بل ومن طرف دوائر معرفية أيضاً. مما جعل التعريف يتحدّد ويتعدّد وفق النّاظر والمنظور إليه، يوظّفه العَلماني والمتديِّن على حدّ سواء، ويستهلكه الدّهماء والعلماء في خطابهم الدّلالي والرّمزي، ينعت به الكاثولكي البروتستانتي، والبروتستانتي الكاثوليكي، وينعت به حتى الكاثوليكي الكاثوليكي، ولذلك تأتي شحنة الدلالة متغيّرة متحوّلة داخل لعبة التراشق بالمفاهيم والمعاني.

سأتابع مفهوم الأصولية وتجلّياتها في الفكر الغربي المسيحي بشقّيه الأوروبي والأمريكي، وسوف أستعمل مصطلحي: Fundamentalism و Integralism وفق المرادف الشائع لهما في اللّسان العربي: "الأصوليّة"، لأبيّن لاحقاً السياق الاجتماعي والمناخ الدّيني والفكري الذي تولّدت فيه هذه المصطلحات ومحمولاتها الدلالية. فالأصولية Fundamentalism نشأت تاريخياً في الوسط البروتستانتي بالولايات المتّحدة الأمريكية في أواخر القرن التاسع عشر، كتيّار مضاد للاّهوت التحرّري الذي بدأت تتشكّل ملامحه في أوروبّا، وكان يسعى إلى النظر في الكتاب المقدّس بعهديه القديم والجديد عبر توظيف أدوات العلوم الإنسانية الحديثة، التاريخية والسوسيولوجية والألسنية واللّغاوية، لتنقية الكلمة الإلهية مما علق بها من شوائب إضافية وأسطورية. هذا المسعى التحرّري ما كان ليمرّ بهدوء داخل فضاءات استأنست بالأسطرة واللاّمعقول، فارتأت أن هذا التعامل سيفضي إلى إفقاد كلمة اللّه شحنتها القداسية وجلالها الرّوحي. ولم ينحصر الجدل في دائرة المختصّين بل أفضى إلى عقد ملتقى في شلالات نياغارا سنة ١٨٩٥ صدر على إثره مانيفستو احتجاج، تلخّصت نداءاته في المبادئ التالية:

الصّدق المطلق للكتاب المقدّس ـ الإيمان الثابت في ألوهية المسيح ـ مأتى المسيح من العذراء البتول ـ قيامة المسيح من بين الأموات ـ بعث الأجساد واليقين الثابت في عودة المسيح الثانية. وبتلك القرارات اللاّهوتية المبدئية كان مولد ما عُرف بالأصولية البروتستانتية. ولم تتوقّف تلك الكتلة المحافظة عند تلك القرارات، بل امتدّ انتقادها إلى البرامج التعليمية، كما يتبيّن من معارضة بعض رجال الدّين تدريس الداروينية في المعاهد واعتبارها مخالفة ومناقضة للإيمان والتوراة. والبيّن أن نضج هذه

الحركة وتجلّي خاصياتها الفكرية كان في سنة ١٩١٠ عند تمّ نشر سلسلة من المجلّدات معنونة بـ: *The fundamentalism* محتوية على تسعين مقالة مصاغة من طرف لاهوتيين بروتستانت مناهضين للحداثة، وقد موّلت تلك المنشورات من طرف أخوين، رجلي أعمال، ووُزِّعت مجاناً بأكثر من ثلاثة ملايين نسخة.

هذا ما يذكر عادة في المؤلّفات الغربية حول منابع الأصولية البروتستانتية، الذي نجده شائع الذكر في العديد من الأدبيات التي تحاول التأريخ لهذه الحركة. والواقع أن هذه المواقف وحتى إن نعتت نفسها بالأصولية فهي في منظورنا لا تزيد عن كونها تمسّكاً بشرعية الأصول، ولم تكن تعرض طروحات شمولية ذات بعد سياسي اجتماعي وديني، وإنما تعبِّر عن رؤى تيّار تقليدي متزمت.

بدءاً ينبغي التنبّه للإطار الزمني الذي عرف أنشطة هذه الحركة، ولذلك أوَلاَ يمكن القول إن الأحداث التي عرفتها العقود الثلاثة الأولى للقرن العشرين، وخصوصاً منها الثّورة البلشفية، كانت الداعي وراء إنشاء النظام الأمريكي ودعمه لجبهة دينية تقف سدّاً ومانعاً أمام المدّ الشيوعي الزاحف؟ حتى انه منذ سنة ١٩٢٥ وحتى ١٩٧٥، عرف التيّار الأصولي استفاقة هائلة ونشاطاً مكثّفاً على مستوى فتح المدارس الدّينية، التي تسعى إلى ردم الهوّة بين المقول العلمي، الأثري والطبيعي والتاريخي، وما تقوله التوراة، إضافة إلى ترسيخ فكرة الغائية في الخلق الكوني، للوقوف ضد أي توجّه يمكن أن تتسرّب منه أي زعزعة أو تشكيك في العدالة الإلهية، وكلّ ذلك في إطار التركيز على الدور المسيحي في تأسيس هويّة الولايات المتحّدة الأمريكية. مما يرسم في ذهن الفرد شبكة متكاملة الأدوار بين الأسرة والمدرسة والكنيسة والدّولة، معبّرة عن مجتمع ديني موحّد. وقد أُردفت المؤسّسات التربوية والتعليمية بإحداث محطّات بثّ للراديو والتلفزة تحفل بالبرامج الدّينيّة، نبغ فيها بات روبرتسون، جيم باكر وجيرّي فالوال، مؤسّس الأغلبية الأخلاقية Moral majority وجامعة الحرية. إضافة إلى إحداث جمعيات مناهضة للإجهاض والإباحية والمثلية الجنسية، وفي العموم معارضة كافة الطّروحات التي هبّت مع الانتفاضة الطلاّبية عام ١٩٦٨. وقد اشتدّ دعم هذه المنظّمات في عهد الرئيسين السّابقين جيمي كارتر ورونالد ريغن، فترة الحرب الباردة بين المعسكرين الشرقي والغربي[١].

سوف أحاول تجاوز المحدّدات الغربية للأصولية مبيّناً ما فيها من ثغرات. فمع العقود الأخيرة تركّزت الرؤية الغربية على السّاحة الإسلامية، خصوصاً بعد قيام الثورة

---

(١) Enzo Pace - Renzo Guolo, *I Fondamentalismi*, op. cit., pp. 18 - 33.

الإسلامية الإيرانية، حتى ليحسب المتتبّع للتحوّلات الدّينية الحديثة أن الظّاهرة إسلامية بالأساس، إن لم نقل هي واقع إسلامي بشكل أعمّ وأدق على ما فيها من مبالغة وتضخيم، وأُسقط أو تم المرور سريعاً فوق مظاهر الفكر والنشاط الأصولي الدّيني الغربي، فهل كان هذا التغافل عمداً أم تجاهلاً؟ أوّل ما يسترعي النّاظر في الأدبيات الغربية المتابِعة والباحثة في الأصولية، تضارب تحديداتها وعدم احتكامها لرؤية موحّدة برغم ادعاءات العلمية والحياد، وهو ما يكشف عن تستّر عن ولاءات مخبوءة تخفي من تخفي وتُظهر من تُظهر، إضافة إلى تواجد مواقع قوة دينية في الغرب يتهيّب عالم الاجتماع الغربي اقتحام حرمها وانتقادها. فازدواجية التّغافل عن الأصولية والنّعت بالتزمّت لدى الغربي، ينساق ضمن قنوات إيديولوجية لاعلمية: فالمسلم الملتحي أصولي، ولابسة الجلباب متعصّبة، والممتنع عن أكل لحم الخنزير وشرب الخمرة متشدّد، وإن لم يبد عن أيّ منهم أي منزع من منازع السلبيّة، مع أن إسدال اللّحية ولبس الجلباب الدّيني يفوق عدداً التمسكَ بهما داخل الكلّيات والأديرة المسيحية الغربية ما عليه في الكلّيات الإسلامية. لقد سقط في هذه التعريفات المظهرية علماء اجتماع ومختصّون غربيون في الحركات الأصولية، وكان الأجدى أن تُعرّف الأصولية بأنها الرفض لتواجد الآخر وحضوره. إذ إن الجماعة الأصولية هي التشكّل الذي يؤسّس برنامجه الإيديولوجي ورؤاه في غياب الوعي بالآخر، من حيث هو كيان يحمل مفهوماً مغايراً للذات. لذلك لا يحضر الآخر في الرّؤية الأصولية بصفته مغايراً وإنما بصفته مفتقداً لحقّ التواجد. ففي حالة نشوء تصادم مع مشروع مغاير، ولو من داخل الفضاء الاجتماعي والحقل الرّمزي واللاّهوتي نفسه، فإن الأصولية عادة ما تستحضر جهاز وعي نسفي له، تستمدّ مقوّماته من تأويلية خاصة، معطية إياها صبغة الإطلاق والتعميم والصّدق، عبر شدّها وإسنادها إلى المنبع، إلى النصّ، ثم إلى النبي فإلى اللّه.

فمع انصرام ألفية غاربة وحلول ألفية بازغة، يبدو الوضع الدّيني المسيحي في الغرب محمولاً على تغيّر في ما هو عليه، من حيث محمولاته واحتمالاته. كان المفكّر الفرنسي أندريه مالرو من بين من استشرفوا بثبات الواقع الدّيني العالمي عند نهاية الألفية الثانية عندما قال مع بداية الخمسينيات: «وسوف تكون المشكلة الأساسية مع نهاية القرن المسألة الدّينية»، برغم الغليان الثّوري والفلسفي آنذاك الرافع لشعارات "موت اللّه"، و"زبل البقر أجدى نفعاً من العقائد لأننا نستطيع أن نصنع منها السماد"، و"الخير كل الخير في هدم الجوامع والكنائس، والشرّ كلّ الشرّ ما تحت العمائم والقلانس". فقد كانت أطروحات ماركس ونيتشه وفرويد بمثابة السّند النبوي لدين خال من الألوهية، ولكن كان كلّما زاد الاقتراب من نهاية الألفية الثانية، ازداد

وتنامى التّشكيك في المرجعية العلمانية والفلسفية للحضارة الغربية الحديثة، بأحزابها وإيديولوجياتها ومؤسّساتها. بلغ الأمر حدّاً أمست معه الإحداثيات التي أبدعتها العَلمانية عاجزة عن أن تصدِّر ما هو أصوب وما هو أحقّ أن يتَّبع. ولَّد هذا الوضع اهتماماً والتفاتاً شطر المقول الدّيني، الذي أُجبِر في ما سبق على الانسحاب من الحياة ولكنّه ما انسحب من المخيال. واللاّفت ان هذه الثّقة العائدة ما دبّت في الجهاز الدّيني الكنسي، وإنّما دبّت في وحدات وجزر مستقلّة ومنفصلة عن تفرّعات التجمّعات الكنسية الكبرى في الغرب، الكاثوليكية والبروتستانتية والأنغليكانية، وهو ما جعل النّحل، ومدّعي الكاريزمات والحسّ الإنبيائي، ينتشرون وينفرطون من داخل فضاءات حبلى بهذه التولّدات.

إذ الدّين في الواقع الغربي يُنتج يومياً، بفعل كون المصدرية القداسية المنفصلة مفتقدة منذ تدشين الجسمنة (تجسيم الإله) والأنزلة (إنزال اللاهوت في الناسوت) مع الكنيسة، وكذلك بتقليص الاحتكار الكنسي الرّوحي، من جرّاء تحجيم دور الإكليروس وسلطانه بفعل العَلمنة، مما أفقد الدّين علياءه ومفارقته، ودشّن اجتماعيته وراهنيته. ولذلك تتوالد الطوائف النّحل الغربية ذات الأبعاد الرّوحية والصوفية، وكل منها تزعم الأصالة القداسية والسلطة الكاريزمية[١]. مثّلت هذه التولّدات مدعى للكنيسة الكاثوليكية المهيمنة في الغرب المسيحي للبحث عن شخصيّة وهويّة مميّزة، داخل الساحة الدّينيّة الآخذة في الاتّساع والتحوّل، وفي الوقت نفسه باعثة لأزمات الكنيسة داخل الفضاء الغربي العَلماني، الذي أخذ يُحاصَر بأنماط دينية مستجدّة باحثة عن الاعتراف بها: شهود يهوه، الكنيسة العلموية، البنتكوستيون، إيبوس داي، العهد المستجدّ، نيو آيج، إضافة إلى مختلف التشكيلات المسيحية المحدثة في العالم الثالث وخصوصاً منها في أمريكا اللاتينية.

ولم تنحصر التجلّيات الناشئة بالبحث عن منابع وركائز روحية من داخل التراث العبري المسيحي كما كانت العادة، بل امتدّت المصادر إلى فضاءات شرقية نائية، من التراثين الهندي والإسلامي، عبر معانقة التأمّل البوذي أو الأهيمستا (= عدم الإيذاء) الهندوسي أو العرفان الإسلامي، كما يسمّيه فراس دافي بشكل عام التحوّل نحو "الاعتقاد من دون الانتماء". كانت العملية تتمّ نتيجة تفريغ المسيحية من أبعادها الرّوحية، مما ولّد بحثاً عن الرّوحي في كافة التجارب الدّينية. وبما ان البوذية ديانة استبطانية أكثر منها مؤسّساتية واجتماعية، نجد كلفاً بها في الغرب. ولم يغب التصوّف

---

(١) Wouter J. Hanegraaff, *New Age and Western Culture*, E. J. Brill, Leiden - New York - Köln, 1996.

الإسلامي عن المزاحمة في هذا الزّخم الرّوحي، رغم الدّعاية السّلبية التي تميّز الإسلام في وسائل الإعلام.

فلا تجذب الغربي المؤسّسة الدّينية المغايرة بكافة هيكليتها، بل صار ضمن منطق وِجْدي ذوقي يرسم صِلاته بفلسفات الآخر. يقول فريدريك لونوار في حديثه عن أشكال التديّن المحدثة بالغرب في **موسوعة الأديان**: «إنها أساساً الطرق الصوفية التي تجذبهم (= الغربيين) وأشهرها ممارسات الدرويش الدوّار برقصته الدائرية [المولوية] الذائعة الصّيت في الغرب، التي تؤدّي بالمريد إلى معانقة الوجد الرّوحي، حيث تعرض نفسها بكونها روح الإسلام. فتعاليم الصّوفية تجذب الغربيين بفعل خاصيات ثلاث: السّهر على تبليغها من طرف معلّمين روحيين عارفين ـ عدم إهمالها حركات الجسد المشفوعة بتراتيل روحية ـ تجمعاتها المتحمّسة والنشيطة»(١).

كيف تتيّسر، داخل هذا الغليان الدّيني، المتابعة لأوجه العقدية والأصولية الموزّعة بين مؤسّسات كلاسيكية (الفاتيكان، الكنيسة الأنغليكانية، والكنيسة البروتستانتية) من ناحية، وبين فلول الجمعيات والجماعات والتكتلات التي تجتاح الغرب، التي تمتد مقاصدها من البرامج الأخلاقية، كما هو الأمر مع "الأغلبية الأخلاقية" في الولايات المتحدة الأمريكية، الساعية في تفعيل لوبي دوره إصعاد نواب إنجيليين، لغرض مشروع أنجلة العالم، كما تنشده الكنيسة الكاثوليكية، من خلال ثقتها في القدرة على تحقيق ذلك عبر الانفتاح على أديان العالم، وهو ما تم تقنينه في قرارات المجمع الفاتيكاني الثاني المنعقد في أكتوبر/ تشرين الأول ١٩٦٢ والمتواصل إلى ديسمبر/ أيلول ١٩٦٥، عبر السعي إلى خلق خطاب لاهوتي يسمح باحتواء تلك الأديان والطوائف والنّحل برغم معارضات عدّة من الداخل.

في هذا الخضم، تبدو الكاثوليكية أوسع التفرّعات المذهبية. فهذا الجمع الواسع الذي قدّره الإحصاء الكَنَسي سنة ٢٠٠١ بمليار وستّين مليوناً، والموزّع بين أوروبا ٢٨٠ مليوناً، أمريكا ٥٢٨ مليوناً، إفريقيا ١٣٦ مليوناً، آسيا ١٠٨ ملايين، والأوقيانوس ٨ ملايين(٢)، يخضع لمؤسّسة هرمية معقّدة، تتحكّم باعتقاداته وخياراته. فبين النصّ المقدّس وجماعة الإيمان تتواجد مؤسّسة سلطوية صارمة ومتحكّمة، وهي المكلّفة والوصيّة والمعنيّة بتأويل النّصوص المقدّسة وشرحها، حتى إن كلام الحبر الأعظم (= البابا) يمثّل استلهاماً، إن لم نقل تولّداً عن الكلام الإلهي، ولذلك تُعَدّ

---

(١) Frédéric Lenoir, «Les spiritualités orientales en occident», *Encyclopédie des religions*, Bayard editions, 1997, Vol. II, p. 2383.

(٢) *Annuarium Statisticum Ecclesiae 2001*, Secretaria Status, Libreria Editrice Vaticana, 2003.

خطاباته ذات مصداقية مطلقة غير قابلة للنقض أو النّسخ، لما تتمتّع به من عصمة القول والحجّية. فهو الأوحد المشفوع بأعوانه من كرادلة وأساقفة ممن يخوّل لهم إصدار المعنى بشأن الكلام المقدّس، وما على المؤمن إلا اتّباع المكشوف من طرف الجماعة المقدّسة. يعتبر لويجي سارتوري في مقاله "هل توجد أصولية كاثوليكية؟"(١) في مجلّة **دراسات لاهوتية**، أن الدّور الوسائطي لرجال الدّين يشكّل أحياناً أساس الأصولية، وكذلك تشكّل العصمة البابوية أعلى درجات الممارسة الأصولية داخل الكنيسة الكاثوليكية. وهذه الحقيقة المشخّصة في قمّة التراتبية الكنسيّة انسحبت على فلسفة الوعي بالآخر، ففي ظواهرية الأديان تحضر المسيحية كخلاصة الوعي البشري وما الدّيانات الأخرى، التي يأتي الإسلام من ضمنها، إلاّ أشكال تعبير منحرفة عن أو تمهيدية للمسيحية، وفق زمن التواجد التاريخي ما قبل أو ما بعد المسيحية. لذلك لا يأتي الوعي بالآخر، بغاية فهم رؤاه وفلسفته وإنما بغاية بيان أنه مرحلة من مراحل التطوّر الإدراكي المتّجه نحو نهاية التاريخ الدّيني المتجلّي في المسيحية. حتى إن إنتاجات الوعي بالآخر تبقى مصلحيّة وذاتية وغير متحرّرة من محدّدات الإيمان والاعتقاد الذاتيين. ولذلك يتعذّر على مراكز الأبحاث اللاّهوتية البابوية ومؤسّساتها أن تدمج في أحضانها أفراداً من أديان مغايرة، بقصد المحافظة على وحدة النّسق الرؤيوي مخافة الانثلام العقائدي. الأمر الذي يُبقي المتديّن الغربي ـ مثلاً ـ حاملاً تصوّراً خاطئاً عن المقابل الإسلامي، لما يقع فيه ضحية لتراكمات تلاعب استشراقي ديني إعلامي، حيث يتعاضد الثلاثي في خلق مصل لقاحي ظرفي، لا يصمد أمام التمحيصات العلمية. أثناء دراستي في الجامعتين البابويتين "القدّيس توما الأكويني" و"الغريغوريّة" بروما، خلال إقامتي مع رهبان كاثوليك، كان الحوار بيننا يتناول مسائل فكرية ودينيّة متنوّعة، وكنت أعرض وجهة النظر الإسلامية في العديد من المسائل، مستنداً على وعي داخلي بالتشريع الإسلامي كما تلقّيته في الجامعة الزيتونية، طيلة مراحل التحصيل العلمي الأولي. فما كان يروعني إلا اهتزاز المحادِث والمحاوِر المسيحي الذي لا يظفر مني بصورة المسلم المتصلّب أو اللاّهوتي المتشدّد، التي تشبّع بها عن بُعد من خلال تكوينه ودراساته، عن الإسلام والمسلمين. فكنت ألاحظ أن قلق المسيحي ما كان يأتي من التناقض أو التغاير بيننا، ولكن من اهتزاز معادلات الحوار والنظر الخاطئ الذي أتى به وهو يحسب أنه يحدِّد بشكل صحيح شخصية المسلم ودينه لديه.

فعلم اجتماع الكنيسة بمفهومها العقدي والبشري، كفرع من علم الاجتماع الدّيني

---

(١) Luigi Sartori, «Esiste Un Fondamentalismo Cattolico?», *Studi di Telogia*, Padova, Anno II n. 2, II Semestre 1990, p. 175.

في الغرب، ليست بخافية السياجات الإيديولوجية التي تحرسه[١]. فمثلاً في تعامل الباحث الغربي مع التيّارات الإسلامية، نراه ينعتها بأبخس النعوت، وبالمثل عندما يتابع النحل الغربية التي لا تملك نفوذاً ولا سلطة في المجتمع، في حين يتهيّب الأمر ويتحاشاه مع الأصولية المسيحية، فقلّة منهم من تجرّأ على متابعة الأصولية في وجهها الكاثوليكي. يرسم إنزو باتشي في بحثه المعنون بـ"الأسس المتوفّرة للأصولية الكاثوليكية المعاصرة" ضمن كتاب: **الزوايا الأربع للأصولية** خاصيات ثلاث للأصولية الكاثوليكية: وجه تقليدي، ووجه تمامي، ووجه لاهوتي محافظ[٢]. فهذه الأوجه هي عنده ردّ فعل ضدّ اللائكية (العلمانية) ومبادئها النابعة من الثورة البرجوازية والثورة الفرنسية، باعتبار اللائكيّة متضاربة جذرياً مع التوماوية، مرجعية الكنيسة الأساسية. وكان خير تجلّ للوجوه الثلاثة السالفة الذكر صراع الفاتيكان مع لاهوت التحرّر في أمريكا اللاّتينية. فالكاثوليكية، الممثّلة في كنيسة روما، تستحوِذ على الثّروة الرّمزية للتراث المسيحي وترفض أي تأويل لا يُحظى بموافقة كرادلتها، ومن ثمّ فإن كلّ التزام اجتماعي حرّ وتحرّري يعني في منظورها خروجاً عن السّلطة العليا. كانت أعنف الوقائع التي شهدتها الكنيسة الكاثوليكية في الحقبة المعاصرة الاستقلال اللاّهوتي والعملي الذي سعت فيه كنائس أمريكا اللاتينية، على إثر عقد مؤتمر مادلين (١٩٦٨)، الذي سُلّطت بسببه أقسى العقوبات، الحرمان والطرد وسحب المعونات. تتلخّص الخشية أساساً في رفض لاهوت التحرّر التخلّي عن قضايا الحرّية والعدالة والخبز للجميع، في حين تواصل الكنيسة المركزية في حاضرة الفاتيكان ترديد ترنيمة دع ما لقيصر لقيصر وما للّه للّه. مما دفع بلاهوت التحرّر إلى انتقاد تأوْرب الرسالة المسيحيّة التي تحوّلت فيها مقولاتها إلى خطاب ديني للرأسمالية بكلّ دلالته الإيديولوجية.

فقد كانت السّلطويّة داخل المؤسّسة الكاثوليكية حريصة على المحافظة على سلطانها وهيبتها الكاريزمية في فضاءات نائية، ولكن تلك الهيمنة ما كان بمقدورها أن تمتد إلى فضاءات قصية تتغير فيها معادلات الصراع الاجتماعي، ليُصبح اللاهوت خطاباً إيديولوجياً منخرطاً ضمن معادلات التّدافع الاجتماعي، وفاقداً لمعاني الحياد، متحوّلاً إلى خطاب مستغِلّ أو مستغَلّ. لذلك بقدر ما تطرح الكنيسة الكاثوليكية مشاريع

---

(١) Marco M. Burgalassi, «La tradizione "dimenticata": sociologia cristiana e sociologia religiosa in Italia», *Socologia*, Roma, Anno XXXV, n.2., 2001, pp. 21 - 27.

(٢) Enzo Pace, *Ai Quattro Angoli*, Roberto Giammanco (a cura), Firenze, La nuova Italia editrice, 1993, p. 352.

ضخمة، مثل إعادة تعميد أوروبا، أو أنجلة العالم، فهي تواجه تحدّيات داخيلة محرجة أيضاً. فتأزّمات الكنيسة ترافقت مع تنامي ظواهر دينية مستجدّة، كان للكنيسة وسائلها المتنوّعة للتعامل معها. واللاّفت للنظر أن جموعاً ليست بالقليلة في الفضاء الغربي، أصبحت تولي اهتماماً والتفاتاً نحو قطاعات دينية وروحية مستجدّة، من النحل إلى الديانات الشرقية، وخصوصاً منها البوذية والإسلام. إحصائياً، تشهد الكنيسة الكاثوليكية في القطاع الفرنسي، إن لم نقل الأوروبي عموماً، تقلّصاً وتراجعاً لافتاً للمنخرطين في سلك الرّهبنة، الذي من شأنه أن يؤثّر على التعداد المسيحي العام. فكما بيّن جان لوي شليغل في دراسته "من المسيحية إلى البوذية: الممارسات الدّينية اليوم"، إن تواصل النزيف سوف يؤدي إلى فراغ شبيه بحقبة ما بعد الثورة الفرنسية(١). وفي الكتاب الإحصائي الصادر عن الكنيسة، يظهر أن تزايد أعداد الكاثوليك في فترة البابا يوحنا بولس الثاني بلغت ثلاثمائة مليون، وكان أعلى ذلك التنامي في إفريقيا بواقع ١٣٦ مليون كاثوليكي، في حين تشهد أوروبا تراجعاً للكاثوليكية، ويسند البابا في عمله ذلك جيش مكوّن من أربعة ملايين بين رجال دين وموظّفين عَلمَانيين(٢).

فعند إقامتي في دير الرّهبنة الأسكتلندية في روما، عاينت وفرة البذخ والأموال التي تغدق على الرّهبان الشبّان الذين ما زالوا بصدد التكوين، بغاية إغرائهم والمحافظة عليهم داخل السلك، وحتى لا تجتذبهم الحياة المدنية. فقد كانت حياة النّعمة والرّفاهية تغري المنتسب للخليّة أكثر مما تجتذبه المقولات الدّينية في حدّ ذاتها. إذ يدافع الرّاهب الشّاب عن مكتسباته المادية داخل الرعوية أكثر مما يحرص على التزامه بالدّين قولاً وعملاً. وأمّا المنتمون من دول العالم الثّالث إلى سلك الرّهبنة، من الهنود والأفارقة والآسيويين، فإن الحاجة المادية تبدو حاسمة في اختياراتهم، بغاية التحصّن ضدّ الفاقة، بالحصول على شهادة علمية أو منصب يؤمّن للفرد مستقبله أمام صعوبات الحياة. ولذلك تجد الإيطاليين الذين ينخرطون في الرّهبنة المبكّرة قلّة، كما يندر أن ينتمي الواحد منهم إلى شريحة ميسورة، إذ ينحدر جلّ الرعايا من الطبقات المعدمة. وأمّا الأخوات المترهّبات فإن نقص العطيّة الجمالية الطبيعية يميّزهن في الغالب، فلا حظّ لجلّهنّ في مجتمعات يعدّ فيها المظهري والجسدي عنصر قوّة وثروة. ولعلّ ما ذكرناه أحد التناقضات الكبرى التي تعرفها الكنيسة من الداخل.

فمسألة النّحل بما تمثّله من تحدّ للواقع الدّيني والسائد التشريعي والقانوني تمثّل

---

(١) Jean-Louis Schlegel, «Du christianisme au bouddhisme: les pratiques religieuse aujourd'hui», Paris, *Esprit*, n 233, Juin 1997, p. 24.

(٢) *Annuarium Statisticum Ecclesiae 2001*, op. cit.

إحدى الإشكاليات المطروحة. فالغربي يعبّر عن ذاته بأشكال متنوّعة سياسية وفنّية وروحية، ولكن هل يجد التعبير الدّيني اعترافاً لتواجده خارج النّمط السائد؟ سؤال يقلق الغرب ويعرِّض فلسفته الاجتماعية لاختبار مباشر. فتنامي النِّحل Cults/ sectes (الجلي أن الكلمة تحمل دلالة سلبية في اللّغات الغربية) صار واقعاً ملحوظاً. ففرنسا وحدها تحوي ١٧٢ نحلة، تستقطب ٢٥٠ ألف مريد(١). وما تشهده الساحة الغربية، بقطاعاتها القانونية والاجتماعية والدّينية، من جدل بشأن الاعتراف القانوني أو المحاصرة لتلك النّحل يضع مفهوم الحرّية الغربية موضع اختبار عسير، يكشف عن اللّوبيات المتحكّمة بالساحة الاجتماعية. جان لوي شليغل في مقاله المعنون "لماذا لا يُحسم مع مسألة النِّحل"؟ والمنشور في مجلة **إسبري**، يبّين حدّة تلك الصّراعات، التي تبدو الكنيسة النافذة - الكاثوليكية أساساً -، أكثر الأطراف تشدّداً معها لعدة أسباب أعوصها ما تطرحه تلك الجماعات من أنماط دينية تختلف جذرياً مع الأقنومية الكنسية التقليدية(٢). فقد أصبح الدّين في منظور تلك الحركات، وكما يمليه الواقع، محكوما بليونة جليّة Religion à la Carte، فالمؤمن ما عادت تجذبه الأطر الصارمة بل أصبح يفتّش في الدّين عن مغنم أو طمأنينة(٣). والكنيسة بطبيعة سلطتها، التي تحاول الاستفراد بالثروة الرّوحية، تتصدّر القوى الرافضة للنّحل من جرّاء ما يمثّله حضورها وتواجدها من تهديد للأنماط التقليدية، التي أصبحت فيها مقولاتها فاقدة الجاذبية.

تدعو الأنماط الدّينية المستجدّة، وسلطات القرار المتحكّمة بمصيرها، من حيث الاعتراف بها أو عدم الاعتراف، حتى اللّحظة، إلى القول إن العَلمانية الغربية لم تتخلص بعد من كافة الضّغوطات والولاءات للكنيسة الثائرة ضدّها، خصوصاً في الدّول ذات التّقليد الكاثوليكي، التي ما زال ظلّ الكنيسة يخيّم عليها، والتي يحاول المتنفّذون

---

(١) Jean-Louis Schlegel, «Pourquoi on n'en finit pas avec les sectes?», Paris, *Esprit*, n 233, Juin 1997, p. 100.

(٢) *Ibid.*, p. 107.

(٣) Danièle Hervieu-Léger Françoise Champion, *Verso un Nuovo Cristianesimo? Introduzione alla sociologia del cristianesimo occidentale*, Brescia, Italia, Queriniana, 1989.

(٤) كتب ويليام. ف. باينبريدج رئيس المؤسّسة المعمدانية الأمريكية ورئيس إرساليات التبشير الخارجية سنة ١٨٨٢، بشأن الاحتكارات الكاثوليكية، أنه أثناء زيارة إلى روما «فتّشت شرطة البابا بيوس التاسع كافة أمتعتنا لمنعنا من إدخال الكتاب المقدّس إلى المدينة المقدّسة». جرى هذا الأمر في وقت سالف، بيْد أنه حتى السبعينيات من القرن العشرين، لا يزال بإمكان الكهنة الكاثوليك فقط إجراء قُدّاس الزواج في إيطاليا، كما يتعذر على البروتستانت فسخ عقود زواجهم، إذا ما تم إقرارها من الكنيسة الكاثوليكية. وبالإضافة، يسجّل القانون الإيطالي حتى الآن تضاعف التعدّيات الإجرامية ضد الإكليروس الكاثوليكي، ولا يعلن عن وجود ما يماثل ذلك ضد الكهنة البروتستانت. ونجد =

فيها التحكّم بمجريات حقوقية ومدنية متعلّقة بالأحوال الشّخصية، تضمنها المؤسّسة الرّسمية[١]. فبعض الحقوق التي تضمنُها المؤسّسة العَلمانية للمسلِم وغير المسلم تسعى أحياناً قوى ضغط دينية مهيمنة على السّاحة إلى إلغائها.

نستأنف تتبّعنا لمحاولات الكنيسة احتواء المستجدّات الدّينية في الغرب، من خلال إنتاجها من داخلها مضادات حركيّة وجمعياتية ذات مغزى وظيفي للحفاظ على الوضع السّائد. سنتناول بعض الحركات المنتَجة من طرف الكنيسة لمتابعة ذلك المسعى، فما كان لحركة "تناول وتحرير" Communione e Liberazione أن تظهر في إيطاليا من دون مباركة الكنيسة. فقد كان تأسيس الحركة من طرف رجل دين كاثوليكي، دون لويجي جيوساني، مع بداية السبعينيات، وهي في الأصل امتداد لتجربة جمعياتية سابقة منشغلة بالقطاع الطلاّبي في السّاحة الإيطالية تسمّى "جوفنتز ستودنتيسك"، جاءت فيها "تناول وتحرير" وريثة لتلك المنظّمة الطلاّبية، التي سعت في ثوبها الجديد إلى الخروج من التحدّد بالسّاحة الطلابية إلى معانقة الفضاء الشعبي،

= الإذاعة والتلفزة الحكوميتين تبثان كل أسبوع عدة ساعات من البرامج الكاثوليكية، وبداية من سنة ١٩٧٣، منحت البروتستانت ٢٠ دقيقة أسبوعية في الإذاعة و١٥ دقيقة في التلفزة.

وفي الثلاثين من شهر أكتوبر/ تشرين الأول ١٩٨١، سحبت الحكومة البلجيكية بشكل نهائي حظرها التام، نقل مطبوعات شهود يهوه التي من ضمنها الكتاب المقدّس، عبر السكك الحديدية وعبر البريد. وبالمثل، حتى تاريخ الاعتراف القانوني بنحلة "شهود يهوه" في ديسمبر/ كانون الأول ١٩٧٤، كانت الشرطة البرتغالية تُصادر وبشكل روتيني كتابهم المقدّس ومطبوعاتهم الدّينية، وعادة ما تعنّفهم بشكل مفرط. فقد حيّت صحيفة *Diario Popular* ذلك الاعتراف القانوني بقولها: «أن تكون عنصراً من شهود يهوه... كان شيئاً خطيراً، يعدّ الفرد لأجله خارجياً. لكن الوقت تبدل، فالآن ليس فقط يُمكنك أن تكون واحداً من شهود يهوه في البرتغال، بل يمكن أن تحشد العامة أيضاً عندما تشاء». وفي جانفي/ كانون الثاني ١٩٩١، عدّلت البرتغال قانوناً كان يسمح للكاثوليك فقط بتدريس مادة الدّين، مُنِحت بموجبه بعض الحقوق إلى البروتستانت أيضاً.

وفي ١٩٧٠ أصدرت إسبانيا مرسوماً للتسامح الدّيني، يجيز لغير الكاثوليك حق شغل بعض الوظائف الدّينية. وفي ١٩٩٢ وسّعت الحكومة الإسبانية إعفاءاتها المالية لتشمل الجماعات البروتستانتية الإنجيلية، سامحة لها بحق تشييد المدارس، ومعترفة بالرّعوية البروتستانتية شغلاً قانونياً. كيفما كان، فإن الحقوق الجديدة لم تتوسّع لتشمل الجماعات البروتستانتية التي لا تنضوي تحت الفيدرالية أو غير المسيحيين. وبالتالي، وبرغم ما دبّ من وهن بين العديد من المؤسسات الاحتكارية الكاثوليكية في أوروبا، فإن جانباً كبيراً من الدول الكاثوليكية الأوروبية لم تحرّر اقتصادها الدّيني بعد وما زالت تفتقد لهيكلية تعددية. انظر ترجمتنا لمقالة "الدّين في المجتمعات الأوروبية المعاصرة" إعداد رودناي ستارك ولورانس ر. إيناكّوني، مجلّة **الحياة الثقافية**، العدد: ١٤٩، السنة: ٢٨، تونس، نوفمبر/ تشرين الثاني ٢٠٠٣، ص ٣٣ ـ ٣٤.

تماشياً مع تطوّر الأحداث والوقائع. ولأنّ شعارات الخدمة والمعونة التي تبنّتها كمنظّمة طلاّبية، تجاوزتها شعارات التحرّر المتطرّفة، التي انطلقت شرارتها من الجامعات الفرنسية خلال عام ١٩٦٨ باتجاه كبرى الجامعات الأوروبية، فما عاد هناك تأثير فاعل في ساحة تعجّ بمقولات الصّراع الطبقي، وموت اللّه، لمنظّمة خيريّة دينيّة. فكانت "تناول وتحرير" النّمط الكنسي المحدَث للتعامل مع الواقع الإيطالي. فقد أدركت الكنيسة الكاثوليكية انحصار خطابها الدّيني وشيخوخة مقولاتها، ولذلك كان لا بدّ من ٱبتداع خطاب مستجدّ يستوعب التحوّلات. فجاءت "تناول وتحرير" ليس لتحديث المسيحية بل لمسْحنَة الحداثة. ولكن كيف السبيل إلى مشروع المسحنة هذا؟ كان المخطّط يستدعي تحويل التجربة الرّوحية إلى وسيلة عينية، تتنزّل إلى الممارسة الاجتماعية. ولأجل بلوغ ذلك، كان الانضمام إلى المنظمة يتمّ عبر التكوين العقائدي المصحوب بحثّ على المواظبة على أداء الطقوس الدّينية، علاوة على التزام المشاركة في الأنشطة المتنوّعة. أرادت "تناول وتحرير"، من خلال ذلك العمل، تجاوز الحزبية إلى النشاط الحركي الفعلي.

بعد هذا التقديم المقتضَب لهذه الحركة نتساءل عن ماهية ووظيفية "تناول وتحرير" داخل المؤسّسة الكنسية؟ يُلاحظ المتابع لتاريخ الكنيسة الكاثوليكية في الحقبة المعاصرة، القلق الذي يجتاحها من جرّاء تفجّر لاهوت التحرّر في أمريكا اللاّتينية، وخصوصاً ما وفّق فيه، نظرياً وعملياً، في بناء مصالحة بين المدرسة الاشتراكية واللاّهوت المسيحي. فقد استطاع غوستاف غوتيراز، أحد منظّري لاهوت التحرر، إخراج الوحي من كونه وثناً إلى جعله حدثاً؛ فهو وثن، إن تم التّقديس لذاته وهو حدث إن كان دافعاً للحركة والفعل. تجلّى هذا الالتزام بشكل مباشر في تحمّل بعض الكرادلة مسؤوليات عليا في أجهزة بعض الدّول في أمريكا اللاتينية، والمساهمة في تشكيل الحكومات داخل أنظمة يسارية، كما حصل في نيكارغوا. حيث عُيّن فرناندو كردينال وأرنستو كردينال على رأسي وزارتي التعليم والثقافة، في وقت يحرّم فيه الفاتيكان ويمنع أي انضمام للأحزاب والحكومات اليسارية، تطبيقاً للفقرة الثالثة البند ٢٨٥ من القانون الكنسي، الذي يحظر على رجال الدّين الاضطلاع بأي مهام سياسية أو القيام بوظائف زمنية. هذا الانحراف ـ بالمفهوم الفاتيكاني ـ داخل المؤسّسة الكنسية، استلزم في الستّينيات خلق "تناول وتحرير" كردّ فعل عملي وإيديولوجي على التحوّل المرتقب في عالم الكنيسة في أوروبا وخارجها، الذي انطلقت شرارته من أمريكا اللاّتينية، وخُشي تصديره إلى أوروبا الرأسمالية المكثْلكة. وهي الأسباب الموضوعية التي وُلِدت فيها "تناول وتحرير" وخُلقت لأجلها، فقد تلخّصت أهدافها المركزية في:

- بعث الرّوح الكاثوليكية من خلال تثبيت الهوية الكنسية داخل المجتمع.
- التوغل في المجتمع المدني والتأثير عليه من خلال توجيه كافة أنشطته الحيوية.
- تطويع الديمقراطية لصالح الكاثوليكية ومزاحمة التوجّهات العلمانية الحاضرة في المجتمع، بصفتها الخصم الرّمزي الذي يحتكر تلك الأداة[١].

جعل نفوذُ الكنيسة وسلطانها الفاعل الكاتبَ والباحثَ الغربيَ حذراً معها، وتراوح النظر إلى مؤسّساتها بين نعتها السّطحي بالأصولية والمرور العابر بها. فغالباً ما تم التغافل عنها واعتبارها حركات دينية ذات طابع طهري وتقوي، بفعل ما تحتله من مكانة تحت مظلّة الفاتيكان وما تربطه بها من وشائج قربى.

وبالمقابل، ليست السّاحة البروتستانتية، التي يحوز لاهوتها التأسيسي مع لوثر وزنغلي وكالفن سمعة إيجابية لدى الدارس العربي، بأقلّ شأناً في ٱبتداع سياق أصولي ودغمائي. ففي أغلب البلدان البروتستانتية الأوروبية، تُواصل الدولة توفير الدِّين بشكل مجاني، أو على الأقل الدِّين الذي دفع المستهلك سهمه فيه عبر الضرائب. كما تستمرّ تلك الدول في نصْب العراقيل البيروقراطية أمام المؤسّسات الجديدة، التي تحاول الدخول إلى سوقها الدّينية أو تسعى للعمل فيه. ففي بعض الدول تتوفّر المساعدة لكنائس مختلفة، وفي أخرى لواحدة فقط. والدِّينُ المجاني لا يعرقل التنافس فحسب، بل نجد إكليروس تلك الكنائس البروتستانتية التابعة للدولة يوجه الأمور حسب هواه. ولعل نظرة متابعة للاقتصاد الدّيني السويدي من شأنها توضيح العديد من المسائل.

تمثّل اللّوثرية السويدية نموذجاً للمركّب الذي عليه كنيسة الدولة: فمنذ نشأتها كانت الكنيسة السويدية جهازاً للدولة. فهناك الكثير من القوانين الخاصة التي تنظّم نشاطها مع الملك، بصفته راعي الكنيسة. فهو الذي يعيِّن رؤساء الأساقفة والأساقفة. وكما هو معلوم يولد المواطنون السويديون منتمين بالوراثة إلى الكنيسة[٢].

ضمن هذا التعامل، لاقت رسالة الكنيسة الروحية اهتماماً فاتراً، فلا يتذمّر الإكليروس من نقص المنضوين لأن الجميع منتمون للكنيسة، كما ليست هناك تشكّيات من نقص المساعدات، لكون الرواتب مضمونة. كيفما كان، فإن لامبالاة الإكليروس اللّوثري لا تمتد إلى القوى المنافسة. وكون السويد تسمح لعقائد أخرى بالتواجد،

---

(١) Enzo Pace - Renzo Guolo, *I Fondamentalismi*, op. cit..., p. 83.

(٢) انظر ترجمتنا لبحث "الدّين في المجتمعات الأوروبية المعاصرة" م. س، ص ٣٤ ـ ٣٥.

فليس صحيحاً أن تلك العقائد تتمتّع بحرية تامة، لمجرد نعتها بالكنائس الحرّة. فمثلاً، غالباً ما تلاقي الجماعات البروتستانتية الإنجيلية صعوبة للسماح لها بالتسجيل القانوني، وغالباً ما ترتفع العراقيل أمامها عند الاتصال ببيروقراطية دولة لا تُبدي أي تعاطف عند تحدّي اللّوثرية الرسمية.

نشير هنا إلى أن المتابعة للأصولية في الفكر الدّيني الغربي، بشقّيه الكاثوليكي والبروتستانتي، تخضع لضربين مختلفين من حيث خاصياتها وممارساتها ومضامينها. ولذلك ينبغي الوعي بتبدّلات المفهوم وانزلاقاته الدّلالية عند التعامل مع هذين الفضاءين. فقد نشأت الكنيسة السّوداء مثلاً داخل الأوساط الأمريكية، ولم يسلم القطاع الدّيني من مؤثّرات التمايزات الاجتماعية واللّونية. إذ ما عاد باقتدار الخطاب الدّيني أن يرصّ الصفوف تحت سقف كنيسة واحدة ونحو ربّ واحد. فكان أن نشأت كنائس معبّرة عن مصالحها الضيّقة الخاصة، بعد أن تحوّلت الكنيسة الكبرى إلى مؤسّسة تحكمها طغمة مصلحية، وهو ما تم بالأساس مع نشأة اللاّهوت الأسود الباحث عن عدل مفتقد داخل تاريخ اللاهوت الأبيض[١]. يقول روبرتو جيامنكو في بحثه المعنون بـ"الكنيسة السوداء: سلطة المخيال وملجأ السّلطة": «تخضع الكنائس السّوداء لتسيير ذاتي برغم فقرها، فهي العالم المصغّر المثالي للسود في مقابل مجتمع البيض، وهي تتبنى بشكل صريح ما نادى به هنري ماك نيل ترينر بأن للسّود حقّاً في تمثّل إلههم ـ المسيح الإله المجسّد ـ زنجياً كما يتمثّله البيض أشقر. فقد تحوّلت الكنيسة السوداء إلى كعبة تنتظم حولها نشاطات اجتماعية جمّة: المدرسة، والمحكمة، والتجمّع السياسي، والأروقة الفنية، والمحافل الموسيقية، والنوادي الرياضية، البدنية والذهنية. إذ في غياب الحضور السّلطوي الفعلي، الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، وحتى الدّيني منه، وجدت الكنيسة السوداء تشكّلها وتبلورها كقطاع اجتماعي باحث عن الحضور»[٢]. ويخلص شموئيل ايزنستادت، الأستاذ بالجامعة العبرية، في مؤلّفه **الأصولية والحداثة**، إلى أن أبرز مولّدات الأصولية ممارسات التهميش والإلغاء. فكلّما استشعرت الجماعة الملغية عزلها عن مراكز النفوذ والقرار، إلاّ ويتولّد الإحساس لديها بضرورة الانشقاق وبناء مركز قوّة مستجدّ[٣]، ضمن هذه التوصيف السوسيولوجي يُطرح التساؤل من هو الأصولي: صانع الظاهرة أم ممارسها؟

---

(١) للتوسع بشأن ذلك راجع المؤلف القيم: James H. Cone, *Teologia della liberazione e Black Power*, Torino, Editrice Claudiana, 1973.

(٢) Roberto Giammanco, *Al Quattro Angoli*..., op. cit., p. 92.

(٣) Shmuel N. Eisenstadt, *Fondamentalismo e modernità*, Roma - Bari, Laterza, 1994, p. 113 e s.

إذ ليس الدّين وإشكالياته مسألة شرقية فحسب، كما دأب كثيرون على ترويجه، بل ان البنية الدّينية الغربية أيضاً تبدو أمام تحدّيات وتحوّلات جمّة، قد تمسّ المألوف والمعتاد. فبين جدل المتخلِّد والحادث، مع دخول العالم الألفية الثالثة، تنجم تحدّيات في الواقع الحالي للعَلماني والمتديّن على حدّ سواء.

الفصل السادس

حوار الأديان وحوار الحضارات

١ ـ تأمّلات في أسباب تعثّر الحوار بين الغرب والعالم الإسلامي

تُحمَّل الأديان اليوم مسؤولية جسيمة في ما يسود العالم من عنف وقلاقل، ويُوجّه الاتهام بالأساس إلى الإسلام والمنتمين إليه، مع تقليص وتستّر على دور كافة الأديان الأخرى، أو استبعادها كلّيا، لذلك يكاد الوعي الشّعبي الغربي تترادف لديه كلمتا الإسلام والعنف. واللاّفت في الأمر، أن هناك تلاعباً بصنع الوعي بالعنف، يُطمَس فيه التمييز والتقدير، حتى ليصبح الفاعل مفعولاً به، وممارس العنف من دعاة اللاّعنف. لقد ولّدت الأوضاع المستجدة حاجة ماسّة للتخاطب والتحاور، ممّا جعل العديد من النّداءات تعلو بغرض إرساء حوار بين حضارة الغرب وحضارة الإسلام. ولكنّ الملاحظ في تلك النّداءات أنها تطفو ثم تندثر وتتلاشى، لانبناء منطق المتحاورين على تدابر يُفتقد فيه التناصت أصلاً بين الطرفين. فلا فرعون يصغي لموسى ولا موسى يطيع فرعون.

خطاب العنف بين العالمين

إن في الغرب الحالي تعالياً يبلغ عنان السّماء، يَصنع معه التاريخ في غياب الالتفات للآخر أو إيلائه اهتماماً، ويرى بفعله هذا أن الاعتراف بالغيرية بمثابة التنكّر لرسالته الحضارية ذات الطابع الخلاصي النّبوي، في زمن خال من النبوّة. وبالمقابل يحضر في عالم الإسلام اعتداد متعالٍ، ترتكز أساساته على مخيال ديني لم يعِ الغربُ منطقَه حتى الآن. فكلا الطرفين في دائرة محكمة الانغلاق، لذلك يتحاوران في الزمن الرّاهن عبر العنف، ويريد كلّ منهما إبلاغ رسائله للآخر عبر أقسى درجات الشراسة والتّدمير. حيث يتراجع الغرب، بقوّته العلمية والفكرية الهائلة، إلى الدّرك الأسفل من

التوحّش والهمجية المنظَّمة عند مخاطبة العالم الإسلامي، مما يدعو حقّاً للتمعّن في الأمر، والتثبّت من مخلّفاته وآثاره على أتباع الحضارتين ومستقبلهما. ولكن في خضمّ ذلك ينبغي التمييز بين إنسانية الغرب الدّاخلية التي تعيشها شعوبه، ويسعى في تطويرها قُدماً، وتوحشّه المسلَّط على الخارج.

فبمعايير الرقيّ الحضاريِ والمدني السائدة اليوم، يحتلّ العالم الإسلامي أسوأ الدّرجات، مما جعل الغربي يستبطن موقفاً دونياً نحوه. ولا توجد حالة تقدير حضارية لهذا المستعلَى عليه إلاّ لدى قلّة ممن تربطهم صلة بعالم الأفكار والمفاهيم، أما من لهم صلة بعالم المصلحة والمنفعة المباشرة، فلا يرون فيه غير كتلة مارقة يلزم صياغتها وضبطها والتحكّم فيها، وذلك التعامل الثّاني في الغرب هو الأوفر سلطة والأبلغ قولاً والأنفذ قراراً. لذا يبدو العالم الإسلامي في مخيال الغرب العام ذكرى من القرون الوسطى، وإنْ اعترف له بعظمة أو ريادة، فهو يراها سابقاً لا حاضراً، ولذلك لا يولي الغربُ العالمَ الإسلامي الحالي عناية تذكر، لا لمفكّريه الحداَثويين ولا للسلفيين، وإن تعاظم ضجيج النوعين وشأنهما في الدّاخل. الأمر الذي جعل الغرب، في تحاوره مع الحضارة الإسلامية، يتحاور مع أمواتها أكثر مما يتخاطب مع أحيائها. وفي أقصى الحالات التي يصغي فيها إلى العالم الإسلامي، فإنه يبحث عن محاورة أتباعه وأشباهه هناك، ولا يقدر أن يخاطب ممثّلي البنى الحضارية والفكرية الأصيلة، وكأنّ الغرب لن يفهمك حتى تتّبع ملّته.

وبالمثل، لا يزال الكثير من أبناء العالم الإسلامي يعون الغرب من خلال فلاسفة الأنوار ومفكّري النّهضة، وفي أجلّ الحالات من خلال تطوّرات المدارس الفلسفية والسياسية والأدبية في القرنين الأخيرين. والحال أن الغرب يبدّل ثوبه كلّ حين، لانبنائه على حركية عدمية تتأسّس على الهدم والتأسيس المستجدّين. ولذلك نقدّر أن المنتمين للحضارات الإسلامية بتنوّعاتها، لن يعوا الغرب ما لم يؤسّسوا فهمهم وأحكامهم على إناسة جامعة له، يُشَيّد عليها حوار واعٍ بين الطرفين، ولعلّ إناسة الوعي الشعبي الغربي بشأن العرب والمسلمين، هي إحدى المرايا التي تكشف الوجه الحقيقي له أكثر مما يتجلّى في الخطاب الأكاديمي.

فمَا يمنح الغرب ثقةً عاليةً في ذاته قوته الجارحة، العلمية والتقنية، التي تجعله يستهلك مقولاته بشأن العالم الإسلامي داخلياً ويعمل في آن على تصديرها إلى العالم بأسره. وفي ظلّ غياب جسر ترجمة بين الطرفين تبقى الكتلة الغربية المتنفِّذة مسيطرةً على سوق الوعي ومتحكّمة بها، بما تصدّره وتذيعه من مواقف ورؤى، ليس في

الغرب وحده بل في كافة أرجاء المعمورة[١]. ولذلك طالما شهدنا ونشهد نداء العالم الإسلامي بالحوار ـ نداء إيران مثلاً في السنوات الأخيرة لحوار الحضارات والديانات ـ مع الغرب[٢]، ولكنه يجد نفسه في النهاية كمن يحادث نفسه، لأسباب عدّة. فهو لا يزال يتخاطب مع الغرب إيحاءً، متخيّلاً أن الغرب يعرفه ويقدّر تاريخه، ولا يسعى إلى تنشيط المعاهد والمؤسّسات ومراكز الترجمة والدّوريات والصّحف والإذاعات، التي تتوجّه إلى الغرب. برغم أن العالم الإسلامي يحوز ذخيرة لا يُستهان بها من الخبراء والعلماء والمترجمين، المتواجدين بالداخل أو بالخارج، بيد أن هذه المعطيات غير مستغلّة، وغير موظَّفة داخل قنواتها، فليس هناك مراكز ثقافية استراتيجية ترصد أو تحصي أو توجّه هذه الكفاءات لتدمجها في عملية الحوار الحضاري. كما يدعم هذه النقائص الدّاخلية ما يروّجه المنتمون للحضارة الإسلامية من مقولات مضادة، يتحمّلون تبعات آثارها، مثال ما أشار إليه الأستاذ الرّاحل بيار جوفاني دونيني بقوله: «شاعت مغالطات في العالم ساهم فيها أهالي الحضارة الإسلامية، مثل التقسيمات السّائدة: إنّ الإسلام العربي خلافي وصراعي ومستبطن للاّمعقول، أمّا الإسلام الإيراني فيتميّز بالعلمية والعقلانية، في حين ان الإسلام التركي إسلام سطحي ومؤسّساتي»[٣].

الغرب ومطلب المحاورة الذاتية

لقد خلقت حالة الهيمنة القوية للغرب على العالم جأشاً فيه صدّه عن محاورة الآخر، لما يستبطنه من مشاعر القوة المستنفَرة. وقد أشار الراحل محمّد عابد الجابري، إلى هذه النقيصة الخطيرة التي لا يعيها الغرب في ذاته، لما يستبدّ به من منطق قوّة، بقوله: «إنّنا هنا في الجامعات المغربية، وكذلك الشأن في جميع الجامعات العربية والإسلامية، ندرّس كمواد إجبارية، حسب الشُعب والتخصّصات، جغرافية الأقطار الغربية، والأوروبّية خاصّة، وندرّس تاريخها وآدابها وفلسفاتها، وجميع مظاهرها الحضارية، من دون أن يكون هناك في الغرب ما يقابل هذا. وإذا وجِد شيء من ذلك فهو محصور في أقسام معزولة وهامشية في قطاع الدراسات المتخصّصة

---

(١) كنتُ قد تعرضتُ لدور الترجمة بغرض تصحيح ما انحرف ولأجل إرساء حوار حضاري متكامل، ضمن المشاركة في العدد الخاص بمجلة **المترجم الجديد** الإيطالية. انظر Ezzeddine Anaya, «Per un progetto di traduzione», *Il Traduttore Nuovo*, Italia, volume LVI, Anno LI, 2001/1, pp. 101 - 106.

(٢) Mohamed Khatami, *Religione, libertà e democrazia*, op. cit.

(٣) Pier Giovanni Donini, *Il Mondo Arabo-Islamico*, Roma, Edizioni Lavoro, 2002, p. 47.

بالثقافات الأخرى. أما في جلّ الأقطار العربية والإسلامية فالحضارة الغربية حاضرة في نظم تعليمها كمواد إلزامية، ويكفي أن نشير إلى أن طالب البكالوريا عندنا يعرف عن الحضارة الغربية أشياء كثيرة، بينما قد لا يسمع زميله في أوروبا وأمريكا بشيء ينتمي إلى الحضارة العربية الإسلامية غير ما تقدّمه وسائل الإعلام، التي تهيمن عليها الصّهيونية من صور مشوّهة عن العرب والإسلام»[١].

والطريف في أشكال التواجه الحضاري بين الغرب وعالم الحضارة الإسلامية، علاوة على ما يقوم عليه الأمر من اختلالات، أن المستضعَف الإسلامي رغم ما عليه من مظاهر تخلّف بنيوية، فإن لديه من التقبّل النفسي والخلقي للمحاورة أكثر مما يوجد في الغرب. ولا يعود الأمر في ذلك إلى دافع الانهزام الذي ولّد لديه ولعاً بالغالب، بل يعود بالأساس إلى ترسّخ تأسيسات وجودية كونية زرعتها الرّوح القرآنية لدى كل من ينتمي إلى تلك الحضارة. فالمسلم لا يكون مسلماً إلاّ إذا ما عاش الكونية الإنسانية وطلّق أي ضيق تعارفي، وطنياً كان أو قومياً. وقد يقول قائل إن الغرب فيه من رحابة الصدر ما يتسع لاستيعاب الآخر، ولذلك يضم الباحثين والأساتذة والمستشارين من الهنود والعرب والصينيين والإيرانيين في العديد من مؤسّساته، وهو ما لا يوجد له مثيل في الجانب الإسلامي. ولكن ما يُلاحظ أن جلّ هؤلاء الملحَقين به، غالباً ما يتمّ الاعتراف بهم بقدر ما يساهمون في إذكاء عنجهيته الحضارية. ولحظة ما يتخلّون عن أداء المهمّة المنوطة بهم فإن سمات الوجاهة والعلمية والاستشارة، التي أُضفِيت عليهم، تُسحب منهم. ولذلك يتعذّر أن تعلو راية مفكّر ذي أصول حضارية إسلامية، يعيش في الغرب، ما لم يتحوّل إلى غربي الفكر والمنهج والدّور، ليرسلوا عبره الرسائل إلى أهله.

وحتى أقسام الدراسات الإسلامية بتنوّعاتها في الغرب، فينبغي تقييمها حق التقييم، والوعي بأثرها السّلبي أحياناً، وعدم تعليق أمل كبير عليها في مدّ جسور التفاهم والحوار الحضاري بين العالمين، لما تخترقها من تناقضات سنتعرّض لبعضٍ منها. ففي الغرب يتوزّع خبراء ومدرّسو المواد ذات الصلة بالحضارة الإسلامية على ثلاث كُتل: كتلة المنشغلين بالدّراسات الأدبية وهم الأكثرية، وكتلة علوم الإسلاميات وكتلة العلوم الاجتماعية. وتعتبر المجموعة الأولى أقربهم مودّة للحضارة الإسلامية وأهلها، والأمر عائد أصلاً إلى أساسات تكوينية انعكست على فهمهم للوقائع والظواهر وتقديرهم لها. فغالباً ما كان هؤلاء الأعمق إلماماً بلغات الحضارات الإسلامية، كلّ في

(١) الدّرس الافتتاحي في كلية آداب عين الشقّ بالدار البيضاء، بتاريخ ١٧ أكتوبر/ تشرين الأول ٢٠٠١.

مجال تخصّصه، وهم الأكثر نشاطاً في الترجمة والنّقل من لغات المسلمين إلى اللّغات الغربية. أما كتلتا الإسلاميات والاجتماعيات، فغالباً ما كان تكوينهما المنهجي والرؤيوي غربياً بحتاً، وتكوينهما اللّغوي ـ نعني به اتصالها بلغات العالم الإسلامي ـ ضعيفاً أو منعدماً، وهو ما انعكس على متابعتهما للإنتاجات العربية والإسلامية عموماً، وبالمثل للظواهر الاجتماعية والوقائع المدروسة، مما خلق لديهما تشوّشاً فهْمياً في وعي المسائل، حتى صارت قراءتهما للأحداث والمجريات رهينة المنتوجات الاستشراقية والكنَسية السالفة، التي يتعذّر عليها تجاوز مفاهيمها ورؤاها في ظلّ عدم امتلاكهما للأدوات اللاّزمة لاقتحام الفاكرة الحضارية الإسلامية. الأمر الذي ولّد لدى هاتين الكتلتين نظرة اختزال لموروث العالم الإسلامي ولشعوبه، التي لم تتواصل معها حقّاً، لا معرفياً ولا وقائعياً. فتجدها مصبوغة في رؤاها بالمنهج الاستشراقي، ترى في كل شاذ أصلاً، وفي كل إيجابي منتحلاً، وفي كلّ إسلامي عبرياً، وفي كلّ مشرقي إغريقياً. وكم في الغرب من هذه الفئة من هم رؤساء أقسام لدراسات الحضارات العربية والأمازيغية والفارسية والكردية والآشورية وهم لا يقدرون على إجراء حتى محادثة بسيطة بتلك اللغات.

نحو تأسيس حوار فاعل

يتوزّع الحوار على ضربين: حوار عن بعد وحوار عن قرب. وما هو سائد في المؤتمرات واللّقاءات، في جلّه، هو حوار عن بعد وإن تمّ عن قرب. يجري أساساً عبر المفاهيم العليا والرؤى الشمولية، وغالباً ما يكون متجاوزاً لحدث الحوار المعيش والشعبي وهو الأخطر شأناً، ولعلّه الأصدق والأكثر واقعية من الحوار النّخبوي. وفي الحوار عن قرب، يفتقر العالم الإسلامي في راهنه الحالي لدراسات واستطلاعات اجتماعية وإناسية وسياسية مدقّقة عن الغرب، ومن دون التبحُر في هذه الحقول فإن معرفته بمحاوره تبقى سطحية. فالعالم الإسلامي مثلاً لا يولي اهتماماً لجالياته المهاجرة، سواء في أوروبا أو أمريكا أو في أستراليا، وما الذي يُعرف عن تلك الملايين في البلاد الأصل، في الجزائر ولبنان وإيران ومصر؟ إذ لا يزال يتعامل معها بمنطق البقرة الحلوب، للحصول على العملة الأجنبية فقط، وتُفتقد عنها الإحصائيات والمتابعات. إن كل ما يرد عن تلك الجموع المهاجرة ـ وأقدّر أنه لا يصل إلى العالم الإسلامي وفق معلوماتي في الميدان إلا النادر القليل ـ هو نتاج مراكز بحوث غربية منشغلة بظاهرة الهجرة. فكأن العالم الإسلامي لا تعنيه من تلك الجماعات ولا تربطه بها سوى مردودها المادي لا غير.

وكم يتردّد خطأ الحديثُ عن دور الجاليات المهاجرة في الحوار الحضاري مع الغرب، والأمر ناجم عن ترسّخ أوهام كبيرة للشرق حول الغرب. إذ يعيش كثير من العرب والإيرانيين والهنود والأتراك المتواجدين في أوطانهم وهماً، حيث يعلّقون أملاً كبيراً على المهاجرين منهم إلى الغرب، لمخاطبته ومحاورته بالنيابة عنهم. ولكن ينبغي أن نعي شيئاً أساسياً، وهو أن تلك الجموع أمّية في أغلبها، من حيث الوعي بتاريخها وتراثها ومشاكل بلدانها الاجتماعية والسياسية، بالإضافة إلى كونها كتلاً شغّيلة وليست كوادر ثقافية، وإن حوت شراذم متعلّمة إنما من دون تفعيلها. ممّا لاحظته بشأن المسلمين، وخصوصاً العرب، حتى الدارسين منهم والمتعلّمين، المقيمين في الغرب، أنه غالباً ما يهاجر التخلّف المتخلّد معهم، ولا يتيسّر لهم التحرّر منه بيسر حتى يتمكّنوا من الاندماج حقاً في الغرب.

فتقييم المسيرة التاريخية للكتّاب الذين أقاموا في الغرب، يدعو للتساؤل عما نقلوا منه، خصوصاً أجيال العقود المتقدمّة؟ هل جلبوا معرفة بالغرب ومن الغرب أم انبهاراً به وفكراً مقلّداً له؟ تبدو الحصيلة تقليداً وليس فكراً حيّاً، ولذلك شتّت الفكر الغربي تلك الجموع القابعة في البلدان الأصلية وشوهّها أكثر مما أمدّها بالعون. فمجهودات جبّارة تمت لنقل الماركسية واللّيبرالية وتوابعهما، ولكن من علوم الغرب الحقيقية وموسوعاته وقواميسه لم ينقل إلا النزر القليل. لذلك لم يستفد المسلمون حقاً من الفكر الغربي، ووقفوا حصراً عند قشرته الإيديولوجية السّطحية. فلو أخذنا مثلاً قطاع الأديان، تُرى ماذا ٱستُفيد فيه من تجربة الغرب؟ وهل نقلنا شيئاً مما لديه؟

إناسة للغرب كمدخل للحوار معه

تبدو الطّرق السريعة التي يشقّها الوعي الإسلامي، باتجاه العقل الغربي، محكومة قسراً بالمرور عبر عيّناته الاجتماعية والإناسية، لذلك سأحاول الاهتمام بمسألة تصوّر العربي والمسلم في المخيال الشعبي الإيطالي أنموذجاً، مقترباً من معاينة المعيوش والمباشر. غالباً ما لاحظت تجاوز الكتابة الحضارية في الفكر العربي لبنية الاجتماع الغربي وانغماسها في بنية النصوص والمقول، والحال أن المكتوب النصّي لا يعكس موضوعياً ما يعتمل في الاجتماع. ثم كيف يستطيع الغرب أن يتحاور مع العالم الإسلامي والسّلبي المنبعث والمتولّد من هذا العالم الإسلامي يحاصره، وعيّنات الشرّ تملأ سجونه؟[1]

---

(١) يُشكل أبناء دول المغرب والجزائر وتونس نسبة ٤٣٪ من أعداد المساجين الأجانب في إيطاليا، =

ولذلك تأتي الجالية العربية، وخصوصاً منها المغاربية التي تمثّل الأغلبية، في أعلى هرم الأجانب المنبوذين في إيطاليا، لتتزاحم مع الغجر والألبان. حتى إنه غالباً ما يُنعت الأجنبي المنتهك للقانون لديهم، أو المشتبه به، بـ"ماروكينو"، والعرب في نظرهم كلّهم ماروكينو، برغم أن الكلمة في أصلها تعود إلى رعايا المغرب الأقصى، ولكن الإيطاليين يطلقونها مرادفة لكلمة عربي وبمدلول متساوٍ بين الجميع. فكل أسمر لديهم هو ماروكينو إلا إذا كانت ملامحه صينية أو آسيوية جليّة، فيطلقون عليه Extracomunitario، أي القادم من خارج المجموعة الأوروبية. وفي التصوّر الإيطالي إذا ما علا نجم شخص ماروكينو فهو بالضرورة مصري، فلا يمكن أن يكون ليبياً أو لبنانياً أو ما شابه ذلك. فالمخيال الاجتماعي يجرِّد العربي المهاجر من حضارته قسراً، ليختزل كيانه في دونية وحقارة مصحوبة بتعالٍ قيصري من أبناء البلد لا يزال يرافقهم حتى يومنا هذا. ولذلك صاغ الماروكينو، من حدّة النبذ المتراكم في عمق الذات، حكمه: "لو عاد المسيح لاعتبره الإيطاليون ماروكينو جديداً انسلّ إلى روما".

كما تتوزّع الدّول العربية والإسلامية بين صور مختلفة في المخيال الشعبي، فنجد اليمن يحتل في التصور العام صورة البداوة المطلقة، ولذلك تهفو قلوب الناس إلى زيارة ذلك الفضاء البكر للتنعّم فيه بالعودة إلى عصر ما قبل الدولة. وعلى النقيض من اليمن تأتي تونس بالنسبة إليهم لتمثّل البلد العربي الأكثر قرباً من أوروبا من حيث حداثتها ومسلك حياتها، ولكنّهم لا يدرون كيف يصّنفون أهلها، كما لا يعدّدون لك من مدنها غير "تونزي" أي تونس و"همّامات" أي الحمّامات، نظراً لأنها كانت منفى ومثوى رئيس وزرائهم الأسبق بتينو كراكسي.

فأن يبني إنسان وعيه وأحكامه ومواقفه من خارج ما يسود في العقل الجمعي ليس بالأمر الهيّن، في عالم تضغط فيه المعرفة المصطَنعة والموجَّهة والمسلَّطة على الفرد، حتى لا تترك له موقفاً حرّاً. سنتقدّم في الأمر من خلال عرض بعض العيّنات من المجتمع الإيطالي لنتبيّن صعوبة الحوار الحضاري ورهاناته الشائكة. يستمدّ المخيال الشعبي أحكامه ورؤاه من مكوّنين أساسيين: الأوّل متخلّد تاريخي والثاني ناشئ بفعل التّواصل السائد، بكافة مشاربه الحالية من إعلام وهجرة ومثاقفة. إذ يعي عامة الناس العالَم العربيَّ مثلاً من خلال مؤلَّف **ألف ليلة وليلة**، ولا يزال هذا التصوّر العجائبي

= حيث سجّل المغاربة ١٦٢٥٥ مخالفة مما صدّرهم الترتيب العام للأجانب المنتهكين للقانون، وسجّل التونسيون ٥٦٨٨ مخالفة قانونية مما جعلهم في المرتبة الرّابعة، في حين سجّل الجزائريون ٤٩١٧ مخالفة جعلتهم في المرتبة الخامسة. نقلاً عن: *Dossier statistico 2003, Caritas Immigrazione*, Roma, Edizioni Nuova Anterem, Ottobre 2003, pp. 231 - 235.

منتشراً بين شرائح واسعة. فغالباً ما تروي لك الإيطالية قصّتها الغرامية مع "شهريار" العربي الذي خطبها برؤيتها من الوهلة الأولى، وكثيراً ما يكون الأمر من نسج الخيال لديها، بما يكذّبه الواقع العسير الذي يعيش فيه عرب إيطاليا ومسلموها داخل غيتواتهم التي تفصلهم عن المجتمع الإيطالي.

وإن تعدُّ اللّغة مدخلاً أوّلياً للاتصال بالآخر، فإن العربية تحوز في التصوّر العام موقع عجيبة العجائب، بدءاً لأنها تُكتب من اليمين إلى الشمال، ويبرزّون غرابة ذلك بما يتصوّرونه من أن الفرد يكتب ويمحو بكُمّ قميصه أو بكفّه، وهو لا يدري. كما تعتبر العربية في التصوّر السائد من أصعب لغات العالم، ولذلك من يسعى إلى تعلّم العربية لديهم يبدو كمن أصابه مسّ من الجنون. ومما يلاحظ أن الإيطاليين الذين يتعلّمون العربية، بقطع النظر عن الذين تدفعهم الضّرورة المهنية أو البحثية إلى ذلك، إنما يفعلون ذلك بغرض الظهور في المجتمع مظهر من يأتي العجب العجاب، في مجتمعات للمظهري دور مركزي وأساسي فيها.

كما نصادف أشياء أخرى يعتبرها الإيطالي محلّ صعوبة لديه، فيشكو مثلاً من عسر الأسماء العربية، وفي غمرة الشكوى يدّعي أن المسلمين يحملون الأسماء نفسها، التي تتوزّع بين محمّد وعبد اللّه ومحمود وعلي. ولذلك كثيراً ما يحوّلون هذه الأسماء إلى هزأة وسخرية، وخاصة منها اسمَيْ عبداللّه وعلي، ويضيفون للأخير نعت "علي بابا". وأمام مواجهة عنف التصوّرات والأحكام التي يسلّطها المخيال الشعبي على الماروكينو، يلتجئ العديد من الوافدين من الحضارات الإسلامية إلى التخفّي والتستّر عن أسمائهم الأصلية بانتحال أسماء إيطالية أثناء الشغل؛ وإذا كانت البشرة سمراء جليّة كاشفة للمستور يدّعي المنتحل بأنّه من أمريكا اللاّتينية، ولا سيما من البرازيل لما يثيره هذا البلد في تصوّر الإيطاليين من إيحاء شبقي.

ومثلما تثير الصحراء لدى الإيطاليين رومانسية عالية وشوقاً شديداً للبدائية، ترى كلمة "حمّام" تبعث فيهم شهوانية منكحية هائجة تتداعى إليها كافة التصوّرات الماجنة؛ فليس الحمّام لديهم مكاناً للطّهر بل مكاناً للعهر.

فالفكر الإسلامي الحديث ـ ونعني به الفكر المنتَج في البلدان الإسلامية وليس الفكر الدّيني ـ يفتقد لدراسات سوسيولوجية وإناسية عن الغرب، برغم أهمّيتها العالية في توضيح وتصحيح العديد من المواقف والأحكام. إذ يلاحظ احتكام الوعي الإسلامي إلى الكثير من الأساطير تجاه الغرب، سواء ما يصدر منها من البلاد الإسلامية أو ما يفد منها من البلاد الغربية، عبر أفراد يعود انتماؤهم الحضاري إلى الفضاء الإسلامي. فغالباً ما يتمّ التركيز على الغرب النظري والفكري ويُسقط الغرب البشري في عيّناته

الاجتماعية والشعبية، حتى ليمكِن القول إن الوعي الإسلامي بالغرب ينحصر في المجال الأكاديمي النّخبوي بمكوّناته الفكرية والأدبية والفنّية، وتغيب عنه اجتماعياته، حتى انطبعت لديه رؤى فوقية سطحية. فالخبير بالفلسفة يرى الغرب بعين ديكارتية وكانطية وهايدغرية، والخبير بالمدارس الأدبية يرى الغرب بأعين البنيوية والسوريالية والواقعية وما بعد الحداثة.. وهكذا دواليك. ولكن هل الإلمام بهذه المدارس يمنح فهماً حقيقياً وواقعياً بالغرب؟ وهل بمقدور تلك الأدوات توفير وعي صائب به؟ وفق تجربتي، أعاين انشطاراً كبيراً في فهم الغرب، وسيظلّ سائداً ما لم يُوَحّد الأكاديمي النّظري بالاجتماعي العملي، أي مزج الغائب بالشاهد والرّواية بالدّراية.

كما ينبغي التنبّه لما يمارسه الإعلام من تنفير من الشخصية الإسلامية، بما يُزرع حولها من توجّس، قلّ من تحرّر منه من الأوروبيين، مثل القول إنّ المسلمين يطبّقون حدود الشريعة في مجتمعاتهم، من قطع يد السارق ورجم الزناة ومحق المثليين جنسياً، ويمارسون ختان النّساء. وحيث أن جلّهم يمارسون تعدّد الزوجات، فإن كلّ مسلم متزوّج بامرأة واحدة هو مسلم منقوص ما لم يجمع بين الأربع، لأنه لم يطبّق حكم التعدّد. ويبلغ مدى نجاحات الإعلام الموظّف حد تحوير مدلول كلمة "اللّه" في أذهان عامة النّاس، فتعني الكلمة عندهم إلهاً مغايراً ومخالفاً للمعهود لديهم، ولذلك كثيراً ما يسألني البسطاء، وحتى الطّلبة الجامعيون، ماذا تعني كلمة اللّه لديكم؟

٢ ـ عودة المقدّس ومطلب حوار الأديان

تجمع العديد من العقول المنشغلة بالظاهرة الدّينية على حصول تأجج غير معتاد في الحس الدّيني الجمعي خلال العقود الأخيرة، يشترك فيه بالتساوي أتباع الأديان الإبراهيمية: اليهودية والمسيحية والإسلام، مع الأديان الأخرى. ولم يخلُ هذا التحفّز المفاجئ من انحرافات، بما أفرزه من صدامات حضارية بين العائلة البشرية الواحدة، برغم حقّ كلّ الشعوب والتكتّلات في التأصيل المميّز لهويتها وعالم رموزها، باعتبار التأصيل والتأسيس للكيان الخاص أحد الإشباعات النفسية، لما يمثّله من محفّزات عصبية تستمدّ منها الشعوب اندفاعها وتماسكها، فقد كان رائد علم الاجتماع العلاّمة ابن خلدون من أوائل من تنبّه لهذه المسألة بصفتها آلية داخلية للاندفاع الحضاري.

لقد كان انبعاث ما عرف بالأصوليات، إضافة إلى أنواع النّحل والملل المختلفة، وبالمقابل حالات اللااكتراث الدّيني، أو ما يعرف باللاّتدين المعبّر عن مظاهر مقلوبة في الكيان الدّيني، تجلّيات عينية لانبعاث المقدّس، تلك الفطرة التي جُبل عليها

الإنسان سواء في المرحلة البدائية أو في المرحلة الحديثة وما بعدها. سؤال ملحّ لا يزال يشدّ الباحثين بشأن الاستفسار عن بواعث وفواعل الانبعاث القداسي الجديد. ولعلّ الأمر كامن في أن الكينونة الجوهرية للفرد والجماعة، سواء بسواء، تأبى الانطماس والاندثار مهما انحرفت بها الإشباعات أو اجتاحتها أعمال الرّدم والهدم. وليس تاريخ تلك الكينونة سوى سعي إلى تمثّل المطلق وعيشه، المتجلّي في المقدّس بتمثّلاته المختلفة، إذ إن المقدّس هو الخطّ الذي تتّحد فيه وعبره الإنسانية قديمها بحديثها، وهو الشاغل المشترك الذي لازم العقل البشري في التوق والتطلّع إلى جوهر يتجاوزه.

يُطرح، ضمن الأوضاع المستجدّة التي يعرفها الشعور الدّيني، سؤالٌ: لماذا حوار الأديان وما هي رهاناته؟ بدءاً نقول إنه علم التخاطب داخل التنوّع، وفلسفة الاحترام داخل التمايز. وليس هذا التعارف تسامحاً يرتكن للطيبة والعاطفة وحدهما، بل هو وعي عميق بمقولات الآخر وبأبعادها المفاهيمية والعقدية، وبكافة أوجه تنزيلها واستثمارها في الواقع. ومن هذا المأتى يكون المنشغل والملتزم بالحوار الدّيني ملزماً بشروط، منها: الوعي بالآخر معرفياً، لأن الوعي استيعاب واقتدار، مع العرض المعقلن لرسالته، بصفتها تجربة حضارية ترنو إلى تقديم مخزونها للطرف الآخر، حيث يكون الأوفر توفيقاً في استثمار شروط الحوار وتوجيه مراده نحوه.

والمتابع والمنشغل بالحوار الدّيني، خصوصاً بين الأديان الإبراهيمية، يُلاحظ تراثاً معتبراً في المجال، سواء في التاريخ القديم أو الحديث، شهد خلاله تبدّلات متنوّعة تلونت وفق العقليات الحضارية وخاصيات الذهنيات. ولئن ينشط حوار الأديان اليوم في الجانب اليهودي ـ المسيحي، وبدرجة أقل في الجانب الإسلامي ـ المسيحي، باعتباره مطلباً لاهوتياً داخل المسيحية لارتباطه باعتقاد التسريع بعودة المخلّص، الذي يتجلّى وفق الكنيسة في التسريع بأنجلة العالم، وينشط من الجانب اليهودي باعتباره بحثاً عن اكتساب ودّ العالم المسيحي ودعمه لتوظيفه في المجال السياسي لدولة إسرائيل. فإنه يخفت في الجانب الإسلامي ـ اليهودي، ما عدا جلسات متفرّقة وغير فاعلة من الجانبين، بسبب إشكالية الصراع العربي ـ الإسرائيلي التي تجعل الجميع يحجمون عنه. وهذا ما جعل الحوار الديني يتراجع بسبب ما يسود من أفكار خاطئة، كون المقاطعة ينبغي أن تكون شاملة لهذه الجماعة التي خرجت دولة إسرائيل من بينها، وهي بالأحرى حماقة قاتلة وطفلية غير ناضجة، إذ إن الرّسول الكريم حتى في أحلك لحظات صراعه مع اليهود أثناء المرحلة التأسيسية للدولة الإسلامية، لم يهمل الاستيعاب المعرفي لهذه الجماعة. روى الترمذي عن زيد بن ثابت قوله: أمرني رسول

اللّه أن أتعلّم كتاب يهود. قال: ما آمن يهود على كتاب، قال فما مرّ بي نصف شهر حتى تعلمته له[1]. وفي خضم أوضاع الحوار التي ألمحنا إلى بعض إشكالياتها، تبدو الكنيسة الكاثوليكية المتقدّمة إليه، الأوفر عدّة والأكثر أهبة له، لما لها من إلمام بآلياته، بصفته الضامن الثابت لتوسيع نطاق هيمنتها. في حين وبرغم تهيّؤ المقاصد العامة للدّين الإسلامي، واستبطان فلسفة نصّه المقدس لرؤية عقلانية وعلمية، فإن الأمر منكمش من جانبه. ومن خلال انشغالي بالفروع المتنوّعة لعلم الأديان، الإناسية والتاريخية والاجتماعية، وبإشكالية الحوار كلغة تواصل بين الأديان، أتأكّد يوماً بعد يوم من غربة الفكر الإسلامي، الذي استنزفته الانشغالات الوهمية بعيداً عن منطق عصره ومقتضيات حاجته. إذ تنعدم مثلاً في كافة البلاد العربية اختصاصات الأديان المقارنة، وتاريخ الأديان، وسوسيولوجيا الأديان، في حين تتضخّم اختصاصات أخرى، مفرزة جيوشاً هائلة من الخريجين مصيرها البطالة أو تغيير الوجهة المهنية التي أُعدّت لها، إضافة إلى ندرة علماء الأديان، وليس مجادلي الأديان.

وفي تحفّز بعض الأطراف المسيحية للحوار بين الأديان الإبراهيمية، يتقدّم معها المبحث بوجهه الكاثوليكي إلى العالم الإسلامي، وهو ما يزيد في ترسيخ الوعي لدى الآخر، حول لا جدوى الحوار مع تلك الجهة، باعتبار ان الأولى بها ترسيخ الحوار في ما بينها حتى يحصل الوفاق لديها، إذ إنها لم تصفِّ بعد مواقع الخلاف العقدي بين أبنائها برغم التقارب المفاهيمي واللّغوي. ولعل ذلك العمل أساسي، لكون حوار الذات مع ذاتها أولى، فإذا ما حقّقت تحرّرها الذهني وتطهّرها الرّوحي الداخلي تصبح أقدر على وعي الآخر المغاير الكلّي ومحاورته، حتى لا يكون الحوار بين الأديان إحدى الموضات التي يُنشغل بها من حين إلى آخر، وحتى لا يتحوّل إلى سراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءً حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً. فمن سلبيات الحوار، المقتصر على المذهب الكاثوليكي، إخفاؤه لما في التيارات المسيحيّة الأخرى من تحرّر ذهني وعملي من بعض المراسم والأشكال الكهنوتية، التي تتلاقى مع الذّهنية الإسلامية، وهو ما من شأنه أن يجعل الحوار أكثر متانة.

إضافة إلى ما تقدم، فإن من السلبيات الخانقة للحوار بين الأديان، خضوع التعامل في إشكالياته للظرفيات والمؤثرات المباشرة، المتأتية من الفضاء السياسي، مثل ما تتوّج من أعمال الحوار اليهودي ـ المسيحي، بالإصدار من جانب الكنيسة الكاثوليكية في السادس عشر من مارس/ آذار ١٩٩٨ لوثيقة "نحن نتذكر: تأملات في

---

(١) **الجامع الصحيح** للترمذي، ج ٥، ص ٦٧ ـ ٦٨.

المحرقة" : We Remember: A Reflection on the Shouah بشأن الهولوكوست اليهودي، والمشفوعة برسالة من البابا يوحنا بولس الثاني إلى الكردينال كاسيدي معبّراً له فيها عن مراجيه من هذه الوثيقة.

لقد آثرنا التركيز على بيان معوقات الحوار مع الإشارة إلى بعض متطلّباته، حتى لا يكون المبحث مطيّة لكلّ متنطّع، خصوصاً وأن مقولة حوار الأديان قد صارت مما يُلاك من العبارات التي أُفرغت من معناها الحق، حتى أضحت تضلّ أكثر مما تدلّ.

٣ ـ حوار الأديان وبؤس العقل اللاّهوتي

برغم الإنتاج والاستهلاك المكثَّفين للمادة الدّينية في الاجتماع العربي، يعدّ هذا المجال أبعد القطاعات عن تحقيق الوعي العلمي أو بلوغ الرّصد المعرفي لظواهره. يتجلّى ذلك على سبيل المثال من خلال ما يروَّج مع عبارة "حوار الأديان" الشائعة في الحديث والكتابة خلال الحقبة المعاصرة، من دون التعريف بفلسفة الحوار ومنهجيته وآلياته، حتى اختلطت الدّعوة بتوظيفات إيديولوجية وسياسية تجنح بعيداً عن التناول الموضوعي والعلمي، فتحوّلت مقولة "حوار الأديان" إلى لغة استهلاكية تستبطن وعياً واهماً وتضميناً حالماً لمدلولها، تُبنى عليها صروح من التخمينات الضبابية التي تعوزها الواقعية.

سنعمل على طرح هذه الإشكالية من زاوية الفكر الإسلامي، من حيث مدى استعداداته المعرفية والنظرية والمؤسّساتية لخوض غمار هذه التجربة. فالبيّن أن المعني بالعمليّة هو كلّ منتم ومنشغل بالظاهرة الدّينية، اعتقاداً وبحثاً ووعياً، حيث تتوزّع بين الثلاثي أدوار ومستويات مختلفة للحوار. فلا شك في أن البلاد العربية من أكثر الفضاءات التي ينغرس الاعتقاد والسلوك والتفكير الدّيني في وعيها ولاوعيها. ومن هذا الجانب يُعدّ حوار الأديان، سواء داخل الحقل العربي بتعدّد قطاعات اعتقاداته الرّسمية وغير الرّسمية، أو مع من هو خارج الفضاء العربي، سواء مع المجموعتين المسيحية أو اليهودية، أو مع مجموعات الدّيانات الشّرقية الهندية والصينية واليابانية، أو مع التكتّلات الأخرى الإحيائية والطوطمية، إحدى الإشكاليات المعروضة على العقل الدّيني الإسلامي.

يتوزّع الحوار العالِم في الفضاء الإسلامي بين طرفين: بين ممثّلي المؤسّسة الدّينية الرّسمية وامتداداتهم المتنوّعة، من كلّيات دينيّة ومراكز بحث ذات طابع ديني ومؤسّسات دعوية وغيرها، وبين من يقبعون خارج مدار المؤسّسة الدّينية من مفكّرين

وباحثين ودارسين منشغلين بالظاهرة الدّينية، بكافة مشاربهم الاعتقادية والإيديولوجية والمنهجية، وهذا الجهاز العام المعتقِد والرّاصد للظاهرة هو ما يعنيه فعل هذه العملية. سوف نتناول بعض التوضيحات حول الخاصيات التكوينية لهذه الإنتلجنسيا لتبيُّن مدى اقتدارها العلمي والمعرفي، إذ من الواضح انها خاضعة لنمطين في تشكّلها، حيث يغلب على السواد الأعظم منها التكوين اللاّهوتي، أي التشكّل معرفياً وعلمياً ضمن منطق إيماني داخلي، يهيمن فيه الدّين الإسلامي اعتقاداً وإيماناً هيمنة جلية، مع قطاعات منحصرة يسود بينها الدّين المسيحي تختلف نسبتها من بلد إلى آخر، كما هو الأمر في بعض المؤسّسات المسيحيّة في لبنان.

الشقّ الثاني من هذا الجهاز العالِم، وهو ما سنسمّيه تجوّزاً الكتلة "الإنسانية الاجتماعية"، لغلبة العلوم الإنسانية والاجتماعية على تكوينها وانشغالاتها، وهي موزَّعة بين مناهج البحث الحضاري والأثري والفلسفي والتاريخي، وتُعتبر كتلة وفيرة العدد ولكنّها لا تولي الظاهرة الدّينية جلّ اهتماماتها، ولا تشكّل شغلها الشاغل، وإنما تأتي عرضاً في أبحاثها. فلم تستطع كتلة المنشغلين بالتاريخ في البلاد العربية أن تفرز من بين ظهرانيها تفرّعاً يختصّ بتاريخ الأديان، وكذلك بالمثل كتلة علم الاجتماع لم تفرز قسماً مختصّاً بعلم الاجتماع الدّيني. وقس على ذلك الحقول الأخرى التي بقيت مطلّة من النوافذ على الظاهرة الدّينية، حتى ظلّ الحديث عن الدّين داخل هذه الفروع العلمية يأتي عرضاً وطارئاً وضيفاً، ولم يصل إلى متابعة دائمة مفرزة لتراكم معرفي ونهج دراسي.

نتابع مع المؤسّسة العالِمة كما حدّدنا خطوطها وخصوصياتها في اهتمامها بالظاهرة الدّينية، للوقوف على مستوى اقتدارها المنهجي والمعرفي لخوض غمار تجربة حوار الأديان، كون العملية تحتاج إلى أهلية معرفية والتزام وجودي بالأساس، فخارج هذين الحدّين تُعتبر مفتَقدة لأسسها الشّرطية والمنطلقية. فالمتابع والرّاصد للجامعات الإسلامية في البلاد العربية مثلاً، وبرغم العراقة التاريخية لبعضها، مثل النّجف والأزهر والزّيتونة والقرويين، يلاحظ خلوّها التام من دراسة الأديان الأخرى بصفة معمّقة وعلمية، تنحو نحو التخصّص والاستيعاب، لعدّة عوامل، حيث تهيمن سياسة تربوية تجعل من دارسة الدّين الإسلامي بأبعاده العقدية والتشريعية، في كافة مراحل التدريس، بمثابة الأصل والتطرُّق للأديان الأخرى بشكل هامشي ليس إلا، سواء في عقائدها أو تشريعاتها أو تاريخها، وبالتالي من حيث تكوينها العام.

ناهيك عما يأتي من اهتمام بهذا الهامشي، ضمن منطق دفاعي وتهجّمي، لبيان تهافت اعتقاداته وتشريعاته وافتقاده لأحقية التواجد التاريخي، من جرّاء تناقضه العقائدي

المزعوم أو من جرّاء تجاوز المجال التاريخي المحدّد له في أحسن التقديرات. وهو ما فوّت الفرصة وجعل البيت خالياً في ساحة الكلّيات الإسلامية لبروز مقتدرين معرفياً، لا مجادلين ردوديين، لديهم ما يكفي من إمكانيات الوعي التاريخي والدّيني والسوسيولوجي بالأديان الأخرى. وبقيت تلك المؤسّسات منغلقة على حقل الإسلاميات، وعملت على تهميش المغاير، وهي لا تعلم أنها تهمّش ذاتها على ساحة الفكر الدّيني العالمي من حيث لا تدري. إذ حتى في أقسام الدّعوة في تلك الكلّيات الإسلامية، التي تحتاج إلى الوعي بالآخر الدّيني، يُسيطر المنطق الحجاجي والمنافحة العقدية على الدّراسة، ولم تطوِّر هذه الأقسام مقدرة علمية كافية وتحرّراً منهجياً يدرس الدّيانات ويرسي خطاباً واعياً معها، يتجاوز مناهج علم الكلام والفقه وأساليبهما.

نضرب مثلاً على ذلك: يتمّ التطرّق، في حيز هذا الهامشي في الكلّيات الإسلامية، إلى الإحياء اللاّتاريخي لجهاز كلامي افتقد مبرّرات تواجده المعرفي والإبستيمي، كمسألة الحديث عن البشارة بالنبي محمّد من جانب التوراة والأناجيل الحالية، والبحث لها عن مشروعية الانبعاث اليوم، والتغافل إن لم نقل الجهل التام بإنتاجات المدرسة النقدية، خصوصاً في ما يتعلّق بجانب البناء اللّغوي وتفرّعاته المتنوّعة: اليهوي والإلوهيمي والتثنوي والحبري، إلى جانب الجهل الفاضح بتاريخية كتابة النصّ المقدّس وإعادة كتابته وترجماته، عند الاعتماد عليه للحديث عن البشارة. فقد انحصر الفكر الإسلامي فيها ضمن منطق داخلي، دعم ترسيخه اللاّإدراك التاريخي والمعرفي لما وصل إليه نقد الكتاب المقدّس من تطورات.

نعود إلى موضوعنا الأساسي بشأن مدى اقتدار الدارس المتخرّج من الجامعات الإسلامية لمتابعة مقولات الآخر الدّينية، خصوصاً اليهودي والمسيحي، برغم ما بين الثلاثي من صلة بفعل البنية القداسية والوجودية المشتركة المفرزة لتلك الأديان. لقد بقي المسلم يرى اليهودية والمسيحية بمقاييس ومعايير سلفية لم تتجاوز إبداعات فكر الردود مع ابن ربن الطبري (ت ٨٦١م)، وابن حزم الظاهري (ت ١٠٦٤م)، أو السموءل بن يحيي المغربي (ت ١١٧٤م)، أو ابن تيمية (ت ١٣٢٨م)، وهو ما جاء تكراراً ركيكاً لمقولاتهم في جلّ الكتب الحديثة المتناولة لليهودية والمسيحية، ولم يوفّق هذا الفكر في بلورة وعي جديد بتلك الديانات، من داخل سياقاتها التي ترى بها نفسها. نقول هذا الكلام وليس المراد أن يلتحم الباحث أو الدّارس المسلم باليهودية أو المسيحية اعتقاداً، وإنما اقتداره منهجياً لمتابعة مسالكها وتفرّعاتها وتعرّجاتها الفيلولوجية والتأويلية والتاريخية. فقد سيّجت الكلّيات الإسلامية حماها بممنوعات رؤيوية ما كان لها أن تتواجد أصلاً بحضور الفكر الإسلامي الحرّ. فحتى في بعض

الكلّيات الإسلامية ـ الزيتونة مثلاً ـ التي أرادت أن تخوض مغامرة الوعي بالآخر، فقد ولِد المسعى ميّتاً إذ سرعان ما اندثر قبل الإنبات[1]. أتيحت لي فرصة التحصيل العلمي في تلك الكليات، حيث تبيّنتُ العديد من الأخطاء الإبستيمية التي تتلخّص أساساً في عدم اقتدار المهندس الفكري، الجامعي، في تحقيق التمييز بين المنهج اللاّهوتي والمنهج العلمي في تناول الظّاهرة الدّينية، بأوجهها الاجتماعية والنفسية والإناسية، وعدم توفيقه في التخلّص من الاعتقاد الذاتي عند تناول الجهاز الدّيني للأديان الأخرى بالدّراسة.

إضافة إلى الافتقار الأداتي لتكوين باحثين ودارسين، حيث يدرَّس الكتاب المقدّس (العهدان القديم والجديد) مع افتقاده بين الطّلبة لحظر بيعه في سوق الكتاب. لقد كانت التجربة قصيرة وهزيلة، لما تحتاجه فعلاً من تكامل معرفي، إذ إن المنهج العلمي إنجاز تراكمي جماعي شائع بين طبقة عاملة في الحقل نفسه، ولذلك أتى الوعي بالدّيانات رهيناً للأطر التاريخية المستحكمة: القدح وليس النقد للكتابات المقدّسة، الإعلاء من شأن البشارة بالنبي محمّد، والبعث اللاتاريخي لمؤسّسة أهل الذمة.

بعد أن عرَّجتُ على العوائق التأسيسية في إرساء حوار للأديان في المؤسّسات ولدى الهيئات المتقدّمة إليه، سوف أتناول الممارسة السائدة في الجانب الإسلامي لأقارنها بنظيرتها في الجانب المسيحي أساساً. فالطّرف الإسلامي يعرض نفسه بشيوخ أثبتوا وجاهتهم الفقهية والشّرعية داخل الحقل الإسلامي، مع افتقارهم المنهجي للوعي بالآخر الدّيني وما يدور في خلده من مفاهيم وتصوّرات، ممّا أبقى الحوار وحصره بين دائرتي العرض والهداية والمنافحة والرّدود. لقد كان الممثّلون للحوار الإسلامي في شقّه "الإنساني الاجتماعي" كما نعتناهم سابقاً، على وعي أحياناً بانفصام لغة الحوار وعدم قدرته على إرساء فلسفة صلبة له، وظلّ التيار الإنساني الاجتماعي على احتشام لخوض معركة التصحيح الداخلية. فغالباً ما تحوّلت المسألة معه من حوار ديني إلى حوار حضاري، تُجارى فيه الأبعاد والمقاصد العليا للحضارة الذاتية، وإن كان تحت غطاء سوسيولوجي أو تاريخي أو فلسفي.

بالإضافة إلى ذلك، يفتقر المحاور المسلم لوجود استراتيجية واضحة المعالم،

(١) على إثر الأمر الرئاسي رقم: ٩٦ المؤرّخ في ٣١ ديسمبر/ كانون الأول ١٩٨٧، تقرّر تفريع جامعة الزّيتونة إلى ثلاثة معاهد عليا: المعهد الأعلى للشريعة، والمعهد الأعلى لأصول الدّين، والمعهد الأعلى للحضارة الإسلامية، مع احتواء كل معهد لثلاثة تخصّصات، ومن بين تلك التخصّصات نجد قسم "مقارنة الأديان" وقد أُلغي.

تلتزم بمساع وأهداف مضبوطة. كان المدعوون أو الدّاعون إلى الحوار في الجانب الإسلامي تحت توجّهين: المشاركة الشكلية الحضورية على طاولة الحوار واقتصار العملية على حضور المؤتمر، حتى إن المحاور، سواء منه الشق "اللاهوتي" أو "الإنساني الاجتماعي"، كانت تنتهي العملية فعلاً وقولاً لديه بالدخول والخروج من المؤتمر.

اتضحت لي تلك الممارسة عندما نزلت ضيفاً على حاضرة الفاتيكان، الذي أتاح فرصة المتابعة والتعرّف على أجهزته وتكوينه للمختصين والمقتدرين من جميع أنحاء العالم المسيحي. حصل لي اليقين معه أن الحوار ليس محادثة أو مخاطبة منتهية، بل استراتيجية متكاملة مبنية على فلسفة تمتد من خلق لاهوت للحوار إلى تفعيله الاجتماعي والحضاري. فبالإضافة إلى المجلس البابوي للحوار بين الأديان C.P.D.I (أُسِّس سنة ١٩٨٨)، الذي يتكوّن من ثلاثة أجهزة (تسييرية واستشارية وتنفيذية، تضم ما يقارب مئة بين كرادلة وأساقفة وعلماء مستشارين في الأديان والأوضاع الاجتماعية) تهتمّ بتنظيم العملية، ثمة أيضاً متابعة وتكوين لنخب مقتدرة علمياً للعملية، وفيرة العدد ومتنوّعة التخصّصات والتوجّهات. ولهشاشة أو بالأحرى لترهّل الممثّلين للجانب الإسلامي، تتحكّم الكتلة المسيحية، ممثّلة في الكنيسة الكاثوليكية، بفلسفة الحوار. فقد عملت الكنيسة المذكورة على تحييد الحوار العقدي مع الجانب الإسلامي، وأقنعته بلاجدوى ذلك التوجّه، وحوّلت العملية إلى ما يسمّى بالحوار الاجتماعي والثقافي والرّوحي، بدعوى أنه الأجدى نفعاً والأوفر حظاً للنجاح والإثمار، بتعلّة تجاوز ثنائيات المؤمن/ الكافر، الصائب/ الضال في لغة الحوار، التي تبحث في الاعتقادات والشرائع مشحونة بالتشنّج والتحيّز.

ونظراً لهشاشة المحاور المسلم فقد انقاد لتلك الخطّة، وصار الحوار لديه محكوماً وموجّهاً برؤية كاثوليكية فاتيكانية، ترى الدّين ماورائيات وروحيات مفتقدة لتنزّلاتها العملية والنشاطية في الحياة، حيث تغيب قيمة العدل بأبعادها الاجتماعية والاقتصادية، حتى تمّت مسحنة الرؤية الإسلامية في ساحة الحوار عند تعاملها مع إشكاليات الوجود، الرؤية التي يقف العدل أساساً فيها إلى جانب التوحيد، برغم أن الكلّيات بحسب الشريعة، كما تلخّصت في علم المقاصد، هي دينيّة ودنيويّة في آن، والجانب الإنساني البشري أوفر حظّاً فيها من الجانب الإلهي، لما فيها من محافظة على الدّين والنّفس والنسل والمال والعقل.

ولذلك، ما إذا قُدّر للحوار الإسلامي ـ المسيحي أن ينطلق بخطى ثابتة، فسيكون في جانبه المسيحي الأصيل ممثّلاً في لاهوت التحرّر، الملتزم لاهوتياً وعملياً بقضايا

الفقر والحرمان والبؤس الإنساني، باعتبار المسألة التزاماً نابعاً من جوهر الدّين وأساساته. ولذلك يبدو لاهوت التحرّر والعودة الصادقة إلى المقاصد العليا للدّين الإسلامي، على نهجيهما، المخرج الصادق من وهْم الحوار إلى فعْل الحوار، ليقلب الهرم حتى يصبح الإنسان قاعدته، باعتبار العملية منه وإليه، التي غايتها أساساً إخراجه من ضياعه الوجودي وبؤسه الاجتماعي. ولكن في الرّاهن الحالي، فإن الحوار، ومن خلال أدبياته، يشهد تضخّماً في خطابه الرّوحي الشاعري المفتقد لأية واقعية، حيث يتيه اللاّهوتي في زهو ديني وطرب وجْدي ناتج عن انحسار عاطفي استبطاني، مع تناسٍ كلّي لآلام الحرمان والفقر المنتشرة بين جموع المؤمنين، في القطاعين الإسلامي والمسيحي.

وليست الجهات المستقطبة للحوار مبرّأة من واقع التهميش، إذ ينضاف إلى الممارسة الخاطئة في الواقع العربي الحالي أن العديد من الدّول التي دعت أو عملت لعقد ملتقيات بجلب أسماء لامعة للمشاركة فيها، ما كان المغزى الأساسي لمسعاها إبداع خطّ جديد وفاعل داخل الفكر الإسلامي، يُساهم من جانبه في إحياء محاوره الأصيلة وبعث هذا الفكر من ضجعته، وإنما كان الدّافع إلى ذلك البهرجة الإعلامية وإحداث الضجّة الدّعائية، التي تخفي تناقضات رهيبة مع المسألة الدّينية الداخلية المحلّية. إذ لم تجهد تلك الجهات ولم توفّق في إحداث الاعتراف والتعارف بين أبناء الدّين الواحد، وأحياناً المذهب الواحد، ومع ذلك تزعم عبر ضجيج إعلامي ريادتها للحوار الدّيني في مستواه العالمي. حتى مرّت تلك الحوارات كسحابة صيف، ولم تتحوّل إلى تقليد مؤسّساتي وعلمي يجري وفق خطط مضبوطة وأزمنة محدّدة ويسعى وراء أهداف جليّة. فمن الباعث على السخرية حقاً، تحاور بعض المسلمين مع رجال "حاضرة الفاتيكان" وإخفاقهم في محاورة "النجف" أو "الأزهر" أو "قُم" على حد قول الأستاذ محمد جابر الأنصاري(١).

وبناء على ذلك تبدو عملية حوار الأديان، وكي لا تتحوّل إلى نفاق أديان، في حاجة ملحّة إلى أرضيتين:

- الالتزام بشجاعة الوجود في طرح الأسئلة الحوارية، التي ستكون مزعزعة للأساسات اللاّهوتية المهترئة، النابعة من تعفّن رؤيوي محسوب على الدّين خطأً.

---

(١) **الإسلام والغرب**، لمجموعة من الكتّاب، سلسلة "كتاب العربي"، عدد ٤٩، جويلية/ تموز ٢٠٠٢، ص ٢٢٥.

ـ الالتزام بالإنسان منطلقاً وهدفاً في عملية الحوار، باعتباره صورة اللّه أو خليفته في أرضه، وفق الرؤى الدّينية المختلفة، بغاية المساهمة في رفع القهر الاجتماعي الذي يكبّله.

٤ ـ نظرات في أعمال مؤتمر للحوار بين المسيحية والإسلام[١]

«ويكون في آخر الأيام أن جبل بيت الربّ يكون ثابتاً في رأس الجبال ويرتفع فوق التّلال وتجري إليه كل الأمم.. فيقضي بين الأمم وينصف لشعوب كثيرة فيطبعون سيوفهم سككاً ورماحهم مناجل. لا ترفع أمّة على أمّة سيفاً ولا يتعلّمون الحرب إلى الأبد» (إشعياء٢ : ٢ ـ ٤).

حوى المؤلَّف المذكور في الحاشية أدناه مقدّمة عامّة بقلم عادل تيودور خوري وأندراوس بشته رئيس المؤتمر، إضافة إلى بيان عام لأهداف المؤتمر وأسلوبه كتبه هذا الأخير، ثم خطاباً افتتاحياً للوزير الاتحادي للشّؤون الخارجية النّمساوية الدّكتور لويس موك. تلت ذلك كلمات التّحايا للدّكتور عصمت عبد المجيد، والدّكتور محمّد خاتمي، وهـ. منوّر سجدالي، والأمير الحسن بن طلال، والكردينال فرنسيس أرينز، والمطران جورج خضر، والمطران هنري تيسيه، والشّيخ جاد الحقّ علي جاد الحقّ، والشيخ الدّكتور أحمد كفتارو، والكردينال فرانسيس كونغ، ثم عرضاً للمحاضرات مشفوعاً بمناقشات عامّة وردت موضوعاتها كالتالي:

- السّلام في التصوّر الإسلامي/ مفهوم السّلام في العالم وضرورته لمحمود حمدي زقزوق.
- جذور السّلام في الكتاب المقدّس والتقليد المسيحي لغوتفريد فانوني.
- السّلام وحقوق الإنسان في منظور الكنائس لغيرهارد لوف.
- أسُس الحرّية اللاّهوتية والفقهية: استقلال الإنسان وسيادته في نظر الإسلام كقاعدة للسّلام العالمي لمحمّد مجتهد شبستري.
- التعدّدية الدّينية والاجتماعية والسّياسية: نظرة إسلامية في إطار التّجربة الأندونيسية لنوركيش مجيد.

---

(١) صدرت أعمال هذا المؤتمر تحت عنوان: **سلام للبشر ـ المسيحية والإسلام ينظران إلى السّلام في أسسه ومشاكله وأبعاده المقبلة**، جونية ـ لبنان سنة ١٩٩٧، ضمن سلسلة "المسيحية والإسلام في الحوار والتعاون"، التي ينشرها مركز الأبحاث في الحوار المسيحي ـ الإسلامي (C.L.R.D.C)، وقد جرت أعمال المؤتمر بمعهد لاهوت الأديان التابع لكلّية القدّيس جبرائيل للاّهوت، بين ٣٠ مارس/ آذار و ٢ أفريل/ نيسان ١٩٩٣ في مدينة فيينا بالنّمسا.

ـ التعدّدية الاجتماعية السياسيّة والتضامن العالمي من منظور لاهوت التحرّر لـ: ك. س أبرهام.

ثم تُلي في نهاية المؤتمر تصريح ختامي سُمّي بـ"بيان فيينا"، ورد في الكتاب بأربع لغات، العربية والألمانية والأنجليزية والفرنسية.

ليست هي المرّة الأولى التي تُعقد فيها مثل هذه المؤتمرات الدّاعية للحوار والتعارف، التي يُطارد فيها السلام من قِبل ممثّلي الأديان والأقوام وهو يعلن تمنّعه عن الجميع. سأتناول بالتحليل أعمال هذا الملتقى، من خلال مراجعة المنهج الذي حكم المحادثات والنّقاشات، متطلّعاً من خلالها لتسليط الضوء على بعض مظاهر الخلل التي تحكم منهجية هذه الحوارات. فهذا الملتقى أريد له أن يكون ذا طابع مستقلّ وعلمي، لا تُفرض فيه على المشترِكين أيّة قيود على حرّياتهم الأكاديمية، حيث حثّت التوصية الجميع، مسلمين ومسيحيين، على مصارحة بعضهم بعضاً، وأن يتخاطبوا بحرّية وعلانية.

خطاب اللاّهوت وخطاب النّاسوت

أثناء تطارح الإشكاليات التي تمسّ العالمين المسيحي والإسلامي، وحده العقل المحصور والمنحصر يؤسر داخل الحدود اللاّهوتية والإيديولوجية الضيّقة. فالمسألة تدعو حقّاً للاهتداء بمقولة أحد المغتربين الذي ضاع اسمه وبقي رسمه في قوله: «إن الذي يجد وطنه حلواً ليس إلاّ عاطفياً مبتدئاً، وأما من يجد في كلّ أرض أرضه فهو إنسان صلب، ووحده الذي بلغ الكمال هو الذي يكون العالم كلّه بالنسبة إليه كالبلد الغريب». فواقع ما يسمّى بـ"حوار الأديان" اليوم غالباً ما يتحوّل إلى "تفاخر أديان"، مما يفقِد اللّقاء العلمي هدفه وغايته الباحثة عن الخروج من الوضع الإشكالي الدّيني الاجتماعي. نجد هذا الطابع يسيطر مثلاً على محاضرة محمّد حمدي زقزوق، التي افتقدت إلى المتابعة الإناسية العيّناتية للسّلام في التجربة الإسلامية، لتطارد العموميات والمقاصد العليا للدّين الإسلامي، من خلال استدعاء آي القرآن الكريم المفتقدة لأساساتها السياقية، مع تغافل عن تاريخية السلم/ الحرب، المسلم/ الذمّي بين الدّيانتين. وهو ما جعل موقف السيّد أصغر علي أنجنيير يناقض بشدّة ما يذهب إليه زقزوق بقوله: «إذا أردنا تحقيق السّلام في العالم، لا يمكننا البقاء عند التأمّلات اللاّهوتية. ثمّة نطاق الحقيقة اللاّهوتية من جهة ونطاق الوقائع التجريبية من جهة أخرى. وطالما أننا لم نتوصّل إلى التوفيق بين هذين النطاقين بطريقة ما، علينا أن نخشى عدم إحقاق السلام، مهما كرّرنا كلمة سلام. فالسّلام الداخلي يتوقّف إلى حدّ لا يستهان به

على الظّروف الخارجية التي يحيا الإنسان فيها. وكيف يمكِن أن يكون للمرء سلام في قلبه، عندما تنتشر الخلافات ويسيطِر قانون العنف في كلّ مكان حولنا؟.. سبب الكثير من الصّراعات يعود من دون أدنى شكّ، إلى أوضاع اجتماعية غير عادلة»[1].

وما نلاحظه من متابعة هذا المؤتمر وغيره، وجود طابع احتفالي للحوارات خال من أيّ أثر فعلي، والأمر يعود بالأساس إلى تبني الكنيسة الكاثوليكية والدّوائر التمثيليّة اليهودية والإسلامية لحوار الأديان في الزمن الحديث، في غياب تأسيساته اللاّزمة. فقد كان على تلك المؤسّسات أن تعي مركزية النّقد الحضاري الذاتي، من خلال التعاون على فضح الشرّ، عبر تمحيص حضور تلك الأديان في الحراك السوسيو ـ تاريخي وما ساهمت به المواقف من مآس وظلم خلّفت شحناً للذاكرة الجماعية بمواقف عدائية ثابتة تجاه الآخر[2]؛ وأن تتطارح السؤال المحرج للجميع: كيف حدثت في التاريخ حروب وشقاقات دينيّة مبرّرة من هذه الجهة أو تلك؟ لا يكون النّقد الذاتي الحضاري بمساءلة للماضي فحسب، وإنما عملية تنسحب على تجاوزات التاريخ المعاصر أيضاً، من مطاردات الكتاب المقدّس بعهديه القديم والجديد، في زمن تُرفع فيه شعارات حوار الأديان وقرية الأديان، أو كذلك بالمقابل السّماح بنشر ترجمات غير جدّية للنصّ القرآني، تضيف أحياناً ما ليس فيه، علاوة على ما فيها من إسقاطات، مما يهين المسلمين إهانة مقصودة ويجرح الشعور الإسلامي بشكل حاد[3].

فما لم تجر العملية النّقدية باتجاه الذات وباتجاه الآخر معاً، ضمن تسام بالإنسان فوق الأطر الدّينية الضيّقة، فستظلّ جلسات الحوارات وتوصياتها جزراً معزولة عن فضائها التاريخي والحضاري، فليس من المتيسّر قيام التعارف والذّاكِرة والفاكِرة كلتاهما مسكونتان بالتوجّس خيفةً وبغضاً للآخر. وهذا ما جعل الدّكتور أحمد ممكو يستفسر عن كيفية إثبات شرعية السّماحة في الإسلام تجاه الناس الذين لا ينتمون إلى أهل الكتاب[4]، أو حتى الذين ينتمون لأهل الكتاب، إذ تتردّ كثيراً في الخطاب الإسلامي

---

(١) **سلام للبشر**، م. س، ص ١٦٣.
(٢) ذكر الدكتور عبد الجواد فلاتوري، أحد المشاركين في المؤتمر، أنه في إحدى المدارس الألمانية عرضت معلّمة على طلاّبها أسماء اللّه الحسنى، وكانت قد خلطت الأسماء المئة وأعطتها للطلاب سائلة إياهم أن يفرزوا أي الأسماء يوافق المعتقد الإسلامي وأيّها يوافق المعتقد المسيحي. عندئذ نسب الأطفال كل ما يدلّ على المحبّة والرّحمة وما شابه ذلك إلى الدّين المسيحي، وكل ما يتعلّق بالعنف وما شابه ذلك إلى الدّين الإسلامي. م. ن، ص ٣٥٠.
(٣) م. ن، ص ٣٢١ ـ ٣٢٢.
(٤) م. ن، ص ١٤٠.

الاستهلاكي عبارات: الإسلام دين سماحة، الإسلام دين تسامح. ولكن تلك أحاديث الأقوال هل تثبتها وقائع الأفعال؟ ففي الجزيرة العربية مثلاً لا يسمح للمرء بالسفر إذا ما كان حاملاً في حقيبته كتاب صلاة مسيحي. كما لا يُسمح بإقامة الصّلاة الجماعية لغير المسلمين حيث يعيش عرب لبنانيون وسوريون وفلسطينيون مسيحيون، ومن دون أن يسمح لهم باستدعاء كاهن عند الضرورة(١). كما تدرَّس المسيحية واليهودية في تخصّصات الدّعوة في الكلّيات والجامعات العربية، وأغلب الطلاّب إن لم يكن كلّهم يفتقدون الكتاب المقدّس، ليس تقصيراً منهم ولكن لمنع بيعه في السوق بدعوى محاصرة التبشير. ينضاف إلى هذه الإشكاليات المعيشية عوائق نظرية لم يتمّ البتّ فيها فقهياً، مثل الحديث عن الإسلام بكونه دين حرّية واستمرار عدم السماح بحقّ الارتداد(٢).

فالسلام سواء في المنظور المسيحي أو الإسلامي لن يهجر اللّغة الليتورجية المستهلَكة في "السلام عليكم" الإسلامية أو "السلام لكم" المسيحية، ليتجاوز المراد العاطفي إلى تحوير المعيش الاجتماعي، إلاّ بدخول تلك الأديان حيِّز المأسسة الضاغط والفاعل. وتبدو عائشة بلعربي متنبّهة لانحصار الخطاب اللاّهوتي في المنزع الفخري في قولها: «ما يشغل امرأة وعالمة اجتماع مثلي عركت الواقع الملموس، هو التفكير في إمكانات ووسائل لترجمة هذه الأفكار والمُثُل البالغة الأهمية فعلياً في سلام حقيقي ودائم. فالسّؤال هل المسيحيون أو المسلمون، أو كلاهما معاً، يعرفون استراتيجية ما للإسهام في إقامة نظام سلام على المستوى الوطني أو الإقليمي أو العالمي؟»(٣). وهو ما يجعلها في تناقض مع ما يذهب إليه زقزوق في حديثه عن صناعة السّلام في الإسلام في قوله: «يعلّمنا الإسلام أن نبحث عن منبع السلام في داخلنا وليس في أمور خارجية عنه»(٤). فذلك الوعي بالإسلام من شأنه أن يفضي إلى إلغاء فاعلية المؤسّسة ويشيّد هيكل القلب، وهو ما يتناقض مع مفهوم خلافة الإنسان التي تحمّله مسؤوليته التّامة في وجوده، إذ إن الإيمان لن يبلغ نضجه إلا بإقرار يبلغ فيه الإنسان أعلى

---

(١) م. ن، ص ١٩.

(٢) يبدو المجتمع الأندونيسي الذي يعترف دستوره بخمس ديانات رسمية: الإسلام والبروتستانتية والكاثوليكية والهندوسية والبوذية، قد تجاوز المسألة، حيث اعتبر حكم الردّة حكماً فقهياً لا إلهياً. انظر كتاب الدكتور نور الزمان: *An Islamical Legal Code for Gycarta*, 1985، نقلاً عن **سلام للبشر**، م. س، ص ٢٦٩.

(٣) م. ن، ص ١٦١.

(٤) م. ن، ص ٧٨.

مطافات ترشيده الذاتية، الأمر الذي يُخوّله تحمّل شجاعة وجوده. وترقّب السلام، الذي يأتي إلينا من أعلى، كما ذهب إلى ذلك زقزوق. فيه اتكال ينبغي على مسلم اليوم تجاوزه، إذ إن السّلام يُصنع تحت ولا يأتي من فوق.

وفي غمرة العرض والتحليل المثالي الذي طبع محاضرة زقزوق، نجد منافحة واقعية جليّة لدى الأستاذ مصطفى شريتس في تساؤله عمّن يملك السلام اليوم؟ ومن هو المسؤول عن السّلام في العالم، أهم المسلمون الذين من بينهم جاء العدد الأكبر من المهجَّرين في العالم، الذين تُدمّر مساجدهم في الهند وبورما والبوسنة وغيرها من البلدان... وإن دافعوا عن أنفسهم رُموا بتهمة الجهاد، وإن لم يستطيعوا مساعدة أنفسهم قيل لهم: لماذا لا تحاربون أنتم بأنفسكم؟[١].

نحو تفعيل لطوبى للمحرومين

قد يتخاطب عقلان حضاريان بلسان واحدة، بيْد أن حقل الدلالات والمعاني والرموز بينهما مختلف ومتعارض، مما يهدّد بسيطرة فوضى الكلام. ولعلّ ذلك ما أرادت محاضرة فانوني تبليغه في قسم منها. فترجمة الكتاب المقدّس اليونانية نقلت مفردة "شلوم" (سلام) في جلّ الحالات بكلمة "إيريني"، والواقع أن المفردة تتجاوز ذلك المعنى، فالنقيض الرّئيسي لتعبير "شلوم" ليس "الحرب" بل الشرّ والفساد، ووفق الحقل الدّلالي السّامي للمفردة يحضر العدل الاجتماعي عنصراً من شلوم، فقد جاء في المزامير: «البرّ والسلام تلاءما، الحقّ من الأرض ينبت والبرّ من السّماء يطلع»[٢]. فالكتب المقدّسة تعلّمنا أن كلّ شعارات السّلام الخاوية، المفتقدة لمضامين العدل الاجتماعي، هي شعارات أنبياء كذبة ما لم تهجر القول وتصنع الفعل، «لأنه حيثما يقولون سلام وأمان، يفاجئهم دمار بغتة كالمخاض للحبلى فلا ينجون»[٣]. فقد تمّ وعي السلام ولا يزال على أنه انتهاء الحرب، والواقع أنه انتهاء القهر الاجتماعي والإذلال الحضاري.

كان رفع شعار "الخيار من أجل الفقراء" في مديين بكولمبيا سنة ١٩٦٨، من قبل أساقفة أمريكا اللاّتينية، تعبيراً عن مشاركة اللّه آلام المحرومين وتضامن يسوع مع المتألّمين. تلك إحدى البشائر التي رفعها لاهوت التحرّر المؤمن بمساره، التي تجد استساغة بين العديد من الشعوب والجماعات والأديان من إفريقيا إلى آسيا إلى أمريكا

---

(١) م. ن، ص ١٠٦.

(٢) المزمور ٨٥: ١١.

(٣) الرسالة الأولى إلى أهل تسالونيكي ٥: ٣.

اللاّتينية وإن اختلفت الرسائل العقدية[١]. حتى إننا نجد مفكّراً مسلماً هندياً يحاول صياغة ضرب مماثل للاهوت التحرّر في العالم الإسلامي، وهو الأستاذ أصغر علي أنجنيير، فقد سعى إلى بيان الأصل الاجتماعي في نشأة الإسلام، مشيراً إلى أن محمّداً هو بمثابة المحرّر والمحرّض لا النبيّ أو المعلّم[٢]. فاللّغة الدّينية التي يكتب بها علي أصغر تبدو طليقة ممّا يثقل الذاكرة الإسلامية في رؤية المسيحية، وبذلك تتأسس مصالحة وجودية أعمق تنبني على بحث مشترك عما يقرّب العدل الاجتماعي.

فعلى إثر عودة الشرّ الزّاحف على الجميع، بعد أن لاحت بشائر الغبطة، يبدو أن الألفية الثالثة أمام خيار المصالحة بين الخصمين. إذ كما يقول ك. أ. أبراهام: «إن النقطة الأشد أهمية في معالجتنا هي السيرورة السياسية اللازمة، بالتعاون مع كل الديانات، من أجل بناء مجتمع يتأسّس على العدالة والسّلام والقيم الإنسانية. وليس من السهل على الإطلاق عرض مثل هذه السيرورة في وقت أصبحت السياسة لاأخلاقية بشكل متزايد على ما يظهر، ولم يعد لها أي تجذر أخلاقي، في زمن يبدو فيه جوهر الدّيانات كلّها وكأنّه قد دفن وضاعت جاذبيته بفعل تصاعد النزعات الأصولية»[٣].

ففي ظل الظروف القائمة وما تفجّره من صراعات فُرضت عليهم، يظلّ الفقراء رهائن فيما يربح الأقوياء من كلّ جانب. وإذا بأحبّة الأنبياء، الفقراء، من كُتيت لهم الطوبى مع المسيح والجنّة مع محمّد، يقفون على الأرض خاوي الوفاض، فما أطعمتهم العَلمانية خمراً ولا الأصولية خبزاً. ولهذا ينادي ك. أبراهام بضرورة نشأة حوار بين الأديان، لا يقوم على الحجج العقدية أو على التجارب الروحية الباطنية، بل على الإسهام الذي يمكن أن تقدّمه الدّيانات المختلفة لتحرير البشر.

٥ ـ الإسلام والمسيحية: مأزق الصّدام والبحث عن الوفاق

ليس من المبالغة القول، إن البحث عن تأسيس خطاب الاختلاف/ الاتفاق التعارفي من أحرج التحدّيات التي تواجه المجموعتين الإسلامية والمسيحية، لارتباط المسألة بالذات الجماعية، وتأثّرها وتأثيرها في البناء الاجتماعي وخياراته. ومن هذا

---

(١) لمزيد من التوسع حول طروحات لاهوت التحرّر، نشير إلى الرسالة القيّمة التي أعدها محسن إسماعيل: **اللّه والإنسان في منظور لاهوت التحرر**، دكتوراه مرقونة، مكتبة جامعة الزيتونة، تونس ١٩٩٢.

(٢) Asghar Ali Engineer, *Islam and Liberation Theology*, India, Sterling Publishers Private Limited, pp. 28 - 37.

(٣) **سلام للبشر**، م. س، ص ٢٨٨.

المأتى عُدّ الخطاب المرتسم في الأقوال والمترجَم عبر أفعال، ضمن تلازم وتطابق دلالي، أعلى مستويات التنزيل الفعلي للكلمة. ويمثل العقلان الإسلامي والمسيحي، باعتبارهما آلتي الوعي والتفكّر المستندة إلى نصوص مرجعية ذات طابع قداسي، نواة التضاد المستنفرة، التي يُعدّ إرساء الوفاق بينهما أحد المستلزمات الأكيدة لاستتباب أمن العالمين. إذ بفعل تراث التصادم الفعلي، ومستنداته الفكرية الثّابتة بين العالمين، خُلِقت في الأنفس والعقول إنباتات متجذّرة متحدّية للتلاشي وباحثة عن التعمير الأزلي.

إذ ما زالت العقول المفكّرة من الجانبين على اقتيات وإعادة استثمار المفردات السابقة، من دون طرح السّؤال: كيف السّبيل لتدشين التحوّل في الخطاب مع الآخر؟ وما هي مستلزماته وكيفيات تفعيله من أجل تحقيق مشروع خلافة الإنسان؟

سوف ينساق حديثنا عن هذين العقلين ضمن جدل التدافع الحضاري، وليس ضمن تحديد المفهوم والهوية الفلسفية من منظور هذين الطرحين، وسنتابع انخراط التصوّرين ضمن التراث التاريخي، والأطر التشريعية واللاهوتية المحدّدة للإدراك المعرفي والتوظيف الاجتماعي.

ففي الجانب الإسلامي ومنذ المرحلة التأسيسية، حضر المسيحي بشكل لافت في النص القرآني والحديث النبوي، فضلاً عما ورد في أدب الملل والنحل، والفقه الإسلامي. والبيّن في هذه المنابع التي شكّلت الأساسات الإسلامية أنها خاضعة لضربين متمثّلين في الأصول الثابتة والفروع المتغيّرة، حيث تبقى الأولى في حاجة ماسّة إلى رؤية موضوعية شمولية بغرض تجنّب الوقوع في الوعي التجزيئي، الذي قد يمنع الإلمام المتكامل بهذه الدّيانة، كما أن الثّانية، التي تستمدّ مرجعيتها من إنتاجات الفكر الإسلامي الفقهية والكلامية والجدلية والتفسيرية، فهي تمثّل وعياً واستلهاماً للأصول التشريعية والحكمية الواردة في النصّ القرآني والحديث النّبوي. ولهذا من اللازم وعي إحداثيات التغيير والتحوير والتجاوز والمحافظة التي تنطبق عليها. ذلك أن العديد من المواقف الناظرة في هذا التراث تجاه هذه الدّيانة، لم تميز بين ما هو ثابت في النّصوص التشريعية وبين ما هو قابل للتبدّل، بما أنه مرتبط بالتحوّلات البشرية.

سنحاول بعد هذا التوضيح المنهجي قراءة ومراجعة بعض مكوّنات هاتين القاعدتين، علّنا نسهم في تشكيل النظرية الإسلامية المعاصرة تجاه الأديان، التي سيكون انشغالنا بها في هذا المحور في حدود المسائل المتعلّقة بالدّيانة المسيحية ضمن معطيات الظرف الرّاهن، أملاً في تجاوز تحدّيات التعايش والمثاقفة، في ظل ضمور النظرية الإسلامية في القرون الأخيرة.

فالمتمعّن في النصّ القرآني والأثر النبوي يلاحظ منطلقات أساسية جامعة تجاه

هذه الدّيانة. كان القرآن الكريم ثرياً في حديثه عن هذه الدّيانة وأهلها، من نقد الأسس الإيمانية والاعتقادية لدى مسيحيي ما بعد المسيح، إلى التعريج على البدع المحدَثة في الديانة، لذا لا يمكن حصر الخطاب القرآني في آية واحدة أو مجموعة آيات، وإنما ينبغي تتبّع كافة أبعاد خطابه ومحتوياته وفق رؤية موضوعية. ولئن حاول البعض التعامل التجزيئي مع النص القرآني والتغافل عن العديد من المواقف والأحكام، فذلك مما ينبئ بمخاتلة أو جهل بوحدة الموقف القرآني.

إذ إن في الفترات التي يغلق فيها باب الحوار يشيع حضور الموقف التعميمي لقوله تعالى: «لقد كفر الذين قالوا إن اللّه ثالث ثلاثة»(١) حكماً وموقفاً وجدالاً، وفي فترات الغزل الحواري تعلو محاولات حصر الخطاب القرآني داخل: «لتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنّا نصارى ذلك بأن منهم قسّيسين ورهباناً وأنهم لا يستكبرون»(٢)، وتجاوز النقد العقدي الحاد الذي وجّهه القرآن إلى البناء العقائدي السائد ما بعد المسيح. فالرؤية الصائبة والتأسيسية تنبني بين طرفي هذين الحدّين وليس بالتغافل عن أحد الموقفين.

لقد كان الإسلام محاورة عقدية وتشريعية للمسيحية ولغيرها من الدّيانات، وهذه المحاورة، أو بلغة حديثة ممارسة العملية النقدية، ليست ظرفية وإنما إحدى الممارسات الجدلية المحورية داخل سيرورة التاريخ المحكوم بالتدافع والباحث عن الاتزان. ولكن هذه المحاورة الجريئة التي تأتي على زعزعة الأساسات العقدية المهترئة لم تلغ التعايش والإلف في أبعادهما السامية، تلك الممارسة المقدّسة والتجربة الإنسانية الراقية التي بلغت مع الرّسول حدّ إعلانه: «من آذى ذمّياً فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى اللّه»(٣)؛ و«من آذى ذمّياً فأنا خصمه، ومن كنت خصمه خصمته يوم القيامة»(٤).

فحتى على إثر إرساء وفاق المدينة على أساس الصحيفة، التي مثّلت نواة التعايش الأولى المقنّنة بين أتباع ديانات مختلفة، ما انفكّ يجري الحثّ على مطلب التصحيح العقدي بغاية تصويب رؤية المغايرين الوجودية والدّينية. إذ إن الالتزام التاريخي بتحمّل همّ الآخر وقضاياه والتفكير في مصيره، معاشاً ومآباً، أمر جوهري في الإسلام، وهنا عمق فلسفته الكونية المنشغلة بالعالمين مهما تباعدت أعراقهم وألسنتهم، لتحقيق

(١) سورة المائدة: الآية ٧٣.
(٢) سورة المائد: الآية ٨٢.
(٣) **جامع الأحاديث** للسيوطي، ج ٢، ص ١٥٨.
(٤) م. ن، ج ٢، ص ٥٤٧.

الخلاص الجماعي لا الفردي أو القومي أو العرقي. لقد عبّر علي بن أبي طالب عن هذه المسؤولية، في ما ورد في **نهج البلاغة** بقوله لمالك ابن الأشتر عندما ولاّه مصر، التي كانت تعج بالمسيحيين عصرذاك، بعد مقتل محمد بن أبي بكر: «واشعر قلبك الرّحمة للرّعية والمحبّة لهم واللّطف بهم فإنهم صنفان: إما أخ لك في الدّين أو نظير لك في الخلق».

ومن جرّاء ما حصل في الاجتماع الإسلامي الحديث من تحوّلات، أفرزت تغيّرات فكرية ومؤسّساتية مع الآخر، إذ بعد أن كانت أمّة الإسلام خاضعة لتكتّل موحّد جغرافي وبشري، باتت فيه التجمّعات والجاليات الإسلامية موزعة على قارات الدُنيا الخمس، يخضع فيها المسلم لإكراهات وتشريعات نابعة من إرادة الأغلبية، تصل أحياناً إلى درجة التناقض الجذري في بعض جوانبها مع مقاصد دينه، إضافة إلى الاختبار اليومي الذي يواجه تلك الجموع على جميع الأصعدة. وفي مقابل ذلك تواجدت وتتواجد أقلّيات دينية وحضارية مغايرة داخل الاجتماع الإسلامي بفعل الهجرة والعمل تكابد ما تكابده نظيرتها أو يزيد.

تبدو النّظرية الإسلامية تجاه الأديان، ضمن جدل الداخلي والخارجي، أمام تحدّيات ومراجعات مهمّة. فقد ظهر خلال السّنوات الأخيرة انحراف مبدئي في جلسات الحوار وما تنظِّر له وما تدعو إليه، من خلال تحييد الدّين في أبعاده العقدية والاستعاضة عنها بما يسمّى بالحوار الاجتماعي. أشاع الفكرة العديد من اللاّهوتيين المسيحيين وانقاد إليها المحاورون المسلمون بدون تثبّت من أبعاد المسألة، وتمّ العمل على تحييد الخطاب النقدي في تعامل الإسلام مع المسيحية وتعويضه بالخطاب العاطفي الهلامي، المتجاوز للمبدئية الحكمية والعقدية.

والحال أن إصلاح العقل الدّيني الكوني، في الإسلام، يعدّ مركز الخيارات الوجودية. فعقيدة التوحيد الخالصة، وما تتطلّبه من التمييز الذهني والعقدي بين ما هو ناسوتي وبين ما هو لاهوتي ضمن تفريق صارم، تتجاوز المترسّب الوثني والتعدّدي في تنزيل اللاّهوت في الناسوت، سواء في أنصاف الآلهة أو أشباهها أو تجسّداتها أو حلولها، بصفتها إحدى المراحل التي تجاوزها الذهن البشري مع الإسلام إدراكاً واعتقاداً.

وقد جاءت عقيدة التثليث بعد المسيحية المبكرة، ضمن محاولات العقل اليوناني الرّوماني المفتقد للترشيد الوحيوي والدّعامة الإلهية للتسلّل والانبعاث المستجدّ، من خلال البحث عن تزاوج مع مسيحية مهاجرة باتجاه الأطراف، حيث اعتراها تحوير كبير تحت ضغط السياسي، خصوصاً مع الإمبراطور الروماني قسطنطين أثناء مجمع نيقية

سنة ٣٢٥، وتحت تأثير التأخّر التطوّري على مستوى التعقّل الدّيني. وبرغم ظهور حركة الإصلاح العقدي التوحيدي الكبرى في ذلك العصر مع أريوس (ت ٣٣٦) وانتشارها على ضفاف المتوسّط، فإن افتقاد الدّعم السياسي لتلك الحركة بعد تبني الإمبراطورية الرّومانية نسخة إيمانية تعدّدية من المسيحية مجارية لفلسفتها ورؤاها، جعلها تنحصر وتنكمش بفعل المنع والقمع. كان فشل تلك الحركة الإصلاحية التي نعتها أنصار النظام العالمي الروماني عصرذاك بالهرطقة، وسلطوا عليها سيف الحرمان، تبدّلت على إثره الأسس العقدية والتشريعية لتلك الدّيانة بشكل انقلابي جذري[١].

ولا تنبع قابلية المسيحية للتبدل من أسباب خارجية فحسب، بل تعتمل فيه فواعل نفسية أيضاً، ففي التفسير السيكولوجي لظاهرة التأليه البشري يتبيّن أن الذات البشرية في ساعات العسرة والمحنة يختلط الوعي بما فوق الوعي لديها في تمثل الزعيم أو القائد، أو حتى النبي والرّسول، كما حدث مع السيد المسيح الذي رفعته العقيدة إلى مرتبة تفوق مكانته الحقيقية تحت دفع المشاعر الفيّاضة غير الخاضعة لرقابة العقل، التي يستبدّ المخيال فيها بالذّات ليبسط هواماته وامتعاضاته وتمثّلاته داخل عملية محكومة بالغلوّ، وتتراجع النّباهة المميّزة للحدود والفواصل بين القطاعات الفكرية والاعتقادية والإيمانية.

وقد نبّه القرآن الكريم لهذا الانحراف النفسي في خطابه إلى النصارى: «يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحقّ ولا تتبعوا أهواء قوم قد ضلّوا من قبل»[٢]. وتناولت آي أخرى هذه المسألة الخطيرة مبرزة حدّ الانفصال والاتصال بين الذات البشرية والذات الإلهية في حديثها عن شخصية النبي محمّد: «قل إنما أنا بشرٌ مثلكم يُوحى إلي أنما إلهكم إله واحد»[٣]، وفي قوله: «سبحان ربي هل كُنتُ إلا بشراً رسولاً»[٤].

والمتتبّع لتاريخ الملل والنحل في التاريخ الإسلامي يعاين حدوث هذا التشوّه مع بعض فرق مثل السبئيّة، التي رأت في الرّسول الكريم وأهل بيته عنصراً ملكوتياً يعلو بهم فوق البشر، ومن ثمّ ارتأت تواجد عنصرين وجوديين فيهما، بشري وإلهي. وبلغ بها الانحراف انها رفعت علي بن أبي طالب منزلة تعلو فوق منزلته البشرية، وزعمت

---

(١) لمزيد من التوسّع حول تلك المسائل، يمكن مراجعة دراستنا المنشورة في مجلة **دراسات عربية**، بيروت، تحت عنوان: "فاعلية بنى المقدّس في المغرب العربي"، العدد: ١١/ ١٢، السنة ٢٤، أكتوبر/ تشرين الأول ١٩٩٨.

(٢) سورة المائدة: الآية ٧٧.

(٣) سورة فصلت: الآية ٦.

(٤) سورة الإسراء: الآية ٩٣.

أنّه لا يموت وأن الرّعد صوته والبرق سوطه، وكأنّ الإمام علي بفطنته الثاقبة أدرك في حياته قبل مماته ما قد يحدث من انحراف، عندما قال في **نهج البلاغة**: «تاه فيّ اثنان، محبّ غال ومبغض قال».

فالمسيحية الباحثة عن التّحاور مع الإسلام لا ينبغي أن تغيّب الأساس المركزي للحوار ومقصده الأعلى، ألا وهو السعي إلى تمثل اللّه ضمن رؤية صائبة مطلقة. فعملية الادّعاء التوحيدي للمسيحية، برغم رؤيتها التثليثية التي تمثّل عندها السرّ الإلهي، الذي يتجاوز المنطق العادي مرفوض في التصوّر الإسلامي: «ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيراً لكم إنما اللّه إله واحد سبحانه أن يكون له ولد»[١]. فالمسيح والرّوح القدس مخلوقات خارج دائرة الألوهية: «قُل لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً للّه ولا الملائكة المقرّبون»[٢]. ومن هذا المأتى يبقى النّقد الإسلامي للاعتقاد المسيحي السائد أساسياً لاحتكامه للمبدئية: «قُل كلٌ متربّصٌ فتربّصوا فستعلمون مَنْ أصحاب الصّراط السويّ ومن اهتدى»[٣]، وإن لم يكن هناك اتفاق حول مفهوم الوحدانية في الظّرف الحالي فإن التربّص المتيقّظ سيبقى مشروع خلاف وتدافع مستمرّ.

وفي حوار العقلين الإسلامي والمسيحي عادة ما تعلق العمليّة داخل ثوابت قاتلة، تمنع تقدّم الحوار وتحصره في مجادلات حجاجية. ويهيمن هذا المناخ على الجانبين، حيث تطرح إشكاليات تنحرف بالمقصد وتحوّر مجراه لتحصره في التهجّم والدفاع، بإبدال المواقع بين الطرفين، مثل ما يتردّد من الجانب المسيحي على ممثّلي الحضارة والدّين الإسلاميين من أسئلة مقصدها الاستنكار لا الاستخبار والاستفسار، عن مؤسّسة أهل الذمة، أو نظام الحسبة، أو نظام الأحوال الشخصية في ما يتعلّق بالمرأة بالأساس، التي يعاد الحفر فيها وكأنها إشكاليات معيشية ومعاصرة في المجتمعات الإسلامية الحالية، والذهاب إلى حد الزعم بانتفاء قيمة السّلم الكونية في الإسلام الذي يمتد حتى واقع التجربة، مما يلخّص المقاربة الكاثوليكية للإسلام في اتهام، من منطلقه إلى منتهاه[٤]. وتتخلّل المجادلات اتهامات، ويرد الطرف الإسلامي بأسئلة مماثلة محتكمة للاتهام لا إلى الموضوعية العلمية أيضاً، ومن دون وعي شامل تستبين فيه متطلّبات التطوير والتّجديد والمحافظة.

---

(١) سورة النساء: الآية ١٧١.

(٢) سورة النساء: الآية ١٧٢.

(٣) سورة طه: الآية ١٣٥.

(٤) راجع كتاب الأب الأبيض موريس بورمانز كمثال على تلك الرؤية: Maurice Borrmans, *Dialogue islamo-chrétien à temps et contretemps*, Versailles, Editions Saint-Paul, 2002, pp. 76 - 87.

فالملاحظ أن بعض الاجتهادات الفقهية، التي ليست حُكمية من نصّ الكتاب أو الحديث الصحيح، في حاجة للتجاوز أو النقض، تطبيقا للقاعدة الأصولية التي تقول بتغير الأحكام بتغير الأزمان، كالمتعلّق بتحديد نوعية الألبسة المخصّصة لأهل الذمّة أو بأشكال الأبنية، أو بوسائل الرّكوب وكيفيات امتطائها، حيث الذمّي يمتطي الجواد مسدلاً ساقيه الإثنتين في الاتجاه نفسه لا يمنة ويسرة كما يركب المسلم. إذ الملاحظ أن العديد من المؤلّفات في الفكر الإسلامي الحديث التي تناولت مسألة أهل الذمّة لم تتعرّض لما ينبغي تجاوزه في الرؤى القديمة، وإنما اندفعت في كتاباتها ضمن منهج يفتقد للتمحيص والنقد التاريخي تطبعه النظرة الطهرية إلى التاريخ الإسلامي، كما كان الشأن مع الشّيخ يوسف القرضاوي[١]، أو بشكل ترديدي عرضي، غير منتبه للتجديد كالذي نجده عند السيّد محمّد الحبيب بلخوجة، خصوصاً في ما يتعلق بإسقاط الجزية وإعلان حقّ المواطنة تماشياً مع تحوّلات الزمن الحديث[٢].

فالعديد من المطاعن الغربية والكنسية للإسلام استندت إلى إبراز تلك الأساسات المتبدّلة وغير الثابتة، ولم تميّز بين الثابت والمتحوّل في النظرية الإسلامية، إذ اختلطت الرؤية على عقل غربي لا يزال يرزح تحت وطأة الفهم الكنسي للدين، الذي فيه قرارات المجامع وأقوال البابوات مقدّسة تضاهي النصّ، وأسقِطت تلك الرؤية على الإسلام، فاعتبرت آراء الفقهاء مضاهية في نفاذها قرارات المجامع لديها.

كذلك، يتعامل العقل الكنسي مع الظاهرة الإسلامية من داخل مصادرات ومواقف أساسية، بعضها ناشئة عن رؤية لاهوتية ثابتة تأبى التحوير، وأخرى أملتها مستلزمات الواقع المعيش. ففي المستوى اللاهوتي الأوّل، لا يحضر الإسلام بكونه ديانة إلهية منزّلة بل بصفته تجربة بشرية مفتقدة لبعدها التنزيلي المتعالي. وفي المستوى الثاني المعيشي، الذي أملته مستلزمات الواقع، تبدو الرؤية الكنسية مدفوعة بحافز البحث عن سبيل لاستيعاب هذا الجامح المشاكس الذي يأبى الامتثال لما سلف.

ضمن هذين الحدّين، كان التعامل مع الإسلام، في الحقبة القروسطية وما قبل الحديثة، متميّزاً بلهجة حادة وحاطّة من الرّموز الأساسية التي يتلخّص فيها الدّين، نُظر من خلالها إلى الإسلام بكونه مسخاً ونقلاً للعهد القديم سواء في حديثه عن قصص الأنبياء، أو في ما يتعلّق بتاريخ بني إسرائيل، وكذلك بصفته تقليداً للعهد الجديد في حديثه عن عيسى المسيح وأمّه مريم، وتمّ التغافل عن الإصلاح القرآني للتحويرات والتبديلات التي طرأت على النصّين المقدّسين السابقين. كما تنزع تلك المقاربة عن

---

(١) في كتابه: **غير المسلمين في المجتمع الإسلامي**، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط ٦، ١٩٩٤.

(٢) في كتابه: **يهود المغرب العربي**، نشر معهد الدّراسات العربية العالمية، جامعة الدّول العربية.

النبي محمّد أي سمة نبوية، مما أتاح التهجّم على شخصه، ولم يُقرّ له إلاّ بعبقرية القيادة، الممتزجة باللاّخُلقي، لأنه نقل العرب من هامش التاريخ إلى متنه.

وتبعاً لذلك، يبدو العقل الكنسي اليوم محتاجاً لبروتستانتية حقيقية، تقطع لديه مع العديد من الثوابت السّالفة في النّظر والتعامل مع الإسلام، هذا إذا كان يتطلّع حقًا إلى خطاب منفتح ومسؤول. فإذا ما تواصل الموقف النافي لرسالة الإسلام على مستوى الإضمار، وإن لم يصرّح بها على مستوى العلن، كما هو جار في العديد من الملتقيات، فإن حوار النّفاق يُعتبر أشدّ خطراً على عملية التقارب، لما يختزنه من تناقض وتضارب. لذلك تبقى المسيحية السّائدة بكافة تفرّعاتها، الكاثوليكية والأرثوذكسية والبروتستانتية، في حاجة لشجاعة وجود، بتعبير اللاّهوتي بول تلّيش، تخرجها من أسر تراث العداء والتصارع بين الشرق الإسلامي والغرب المسيحي، إلى معانقة الفلسفة الإسلامية في أسسها الأصيلة وأبعادها الوجودية الشاملة. ومن ناحية أخرى، فإنّ ما تمثّله المسيحية من تباين عقدي على مستوى النواة المركزية، نواة التوحيد، سواء مع الدّيانة السّابقة اليهودية أو مع الدّيانة اللاّحقة الإسلام، تواجه مستلزمات أكيدة تستوجب المراجعة والإصلاح، هذا إذا ما كان مسعاها جاداً فعلاً إلى تأسيس وحدة لا انفصام لها بين الديانات الإبراهيمية، أساسها الإنسان وغايتها كلمة اللَّه العليا.

وفي عملية المثاقفة بين العقلين، ينبغي الخروج من المترسّب السّالف في تحديد مفهوم الدّين وفلسفته. إننا ننبّه إلى تلك المسألة نظراً لما لحِق العقل المسيحي من كمون في النّضج المعرفي، بفعل الميل المبكّر الذي عرفته الدّيانة باتجاه الرّهبنة والتخلّي عن الجسد وحاجاته ونوازعه، ومن ثم عن العدل في الأرض. حتى تحوّل هذا الإهمال لمملكة الأرض، ضمن وعي خاطئ بمقولة المسيح: «مملكتي ليست من هذا العالم»[1]، إلى مهادنة للظلم والقهر الاجتماعي وتبرير للتراتبية الطبقية والاستغلال. ولعلّ لاهوت التحرّر في أمريكا اللاّتينية أحد التنبّهات الأصيلة لما طرأ من انحراف عملي وفعلي ودنيوي على رسالة المسيح، بما يعمل من أجله لإعادة صنو التوحيد العدل إلى موقعه داخل المسيحية، كأساس مبدئي. بالتالي فالبحث عن خطاب الوفاق بين العقلين الإسلامي والمسيحي، ملزم من الجانب هذا الأخير، وخصوصاً مع الوجه الكاثوليكي فيه، بوعي الأسس المفاهيمية للعقل الإسلامي، التي تمتد من العقدي إلى الاجتماعي، إذ الظلم ظلمان: ظلم شرك وظلم حيف، والعدل عدلان: عدل اعتقاد وعدل اقتصاد.

---

(١) إنجيل يوحنا ١٨ : ٣٦ ـ ٣٧.

٦ ـ الفكر الدّيني واستقباله للألفية الثالثة

الأديان الثّلاثة أمام تحدّيات الظّاهرة الأصولية

انبعثت الأصولية بالتّساوي من باطن الأديان الثلاثة، إذ جاءت لتعبّر عن فشل نمط تنمّط داخله المفهوم الدّيني، اليهودي والمسيحي والإسلامي، على حدّ سواء، المنسحب من الفعل الاجتماعي والمنزوي في الكنيس والكنيسة والمسجد، بعيداً عن هواجس الاجتماع البشري وقضاياه. وربما الأمر المهمّ الذي جعل الظاهرة الأصولية مثار انتباه لدى العديد من الاجتماعيين والمراقبين التّواقت الزّمني بين الحركات الثلاث في الأديان الثلاثة، وطرحها رؤى مسيحانية إنقاذية متشابهة من حيث بنيتها المفاهيمية مع اختلاف ظاهري في محتواها الدلالي. إذ يصبح النصّ المقدّس المبتدأ والمنتهى، من خلال الحثّ على الالتزام الحرفي بتطبيقه من دون مراعاة الفارق الزمني والتغير في التطبيق التاريخي والتنزيلي السّالف في عهد المؤسّس، النبي، واللاّحق الواقع بعد حقبة بعيدة نوعاً ما.

وقد ظهرت في التاريخ السّابق للأديان حركات شبيهة بالأصولية الحالية، ولكنها كانت تموت بقضاء شخصياتها الكاريزمية، حيث إنها كانت تشهد ازدهاراً ممتداً في المكان بفعل جاذبية وسحر دعواها، ولكنّها تبقى في ارتهان شديد في توجّهها لمبدعها. وبرغم ما كانت الحركات السّالفة تدعو إليه من مشاريع اجتماعية خاضعة لضوابط الدّين، التي تشترك فيها مع الأصولية الحالية، فإن ما يميّز الظاهرة الحديثة خروجها في تفجرّها وإشعاعها عن التحدّد بالطابع الكاريزمي المرتبط بالشخصية المبدعة للنحلة أو الحزب أو الحركة، ليصبح الأمر مشاعاً ومتواصلاً مع كتلة في التاريخ. فبرغم انقراض المبدع والمؤسّس نجد الظاهرة الأصولية باقية في أشكال مختلفة، حتى بعد تواري الزّعيم حسن البنّا، مؤسّس أولى الحركات الإسلامية، والحاخام كوك في الجانب اليهودي، ودون جيوساني في الجانب المسيحي. إن الظاهرة لم ترحل برحيلهم، ولا يزال استلهام مقولاتهم والاهتداء بها جلياً بين التيّارات اللاحقة.

ولئن كانت الحركة الأصوليّة اليهودية تسير على النسق نفسه الذي في الجانب الإسلامي، من حيث طروحاتها الشاملة، فإن الحركة الأصولية المسيحية تتميّز عن الحركتين اليهودية والإسلامية بانقسامها إلى تيّارين مختلفين جذرياً: **الأوّل** يتماثل مع ما يجري في اليهودية والإسلام، وهو ما نجده مثلا مع لاهوت التحرّر في أمريكا اللاّتينية، **والثاني** يتميّز بخفوت المدلول الدّنيوي والسياسي فيه، وحضور المدلول

المسيحاني الطهري والتقوي، كما هي الحال مع مجموعات التجدّد الكاريزمي في فرنسا وبدرجة أقل مع حركة "تناول وتحرير" في إيطاليا[١]. وهذه الثّنائية حاصلة بفعل آثار التشويه الكبيرة التي لحقت بالمسيحية في التاريخ، من خلال إفراغها من قيصريتها، لتصبح رهبانية مبتدعة كما وصفها القرآن في قوله: «ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم»[٢]. إلى جانب حالة التشوّه الاجتماعي الذي عرفته أوروبا، وبالتحديد فرنسا، مع هيمنة السّلطان الكنسي على الدّين والحياة، الذي عمّق تحوير مفهوم الدّين الأصيل حتى اندثاره من العقل الفرنسي عصرذاك. فكانت الثورة، المشعّة على العالم الغربي، جارفة كلّ ما هو غيبي وديني إلى متحف التاريخ، أو حاصرة إياه في حيز الذّات، الذي تدعّم بإصدار قانون فصل الكنيسة عن الدولة سنة ١٩٠٥، الذي امتد أثره إلى بلدان أخرى، مما أخضع الفهم الأوروبي للدّين في عموميته للتشويه الذي أحدثته حركة الرّهبنة، والكنيسة، والثّورة، في علاقة الدّين بالمجتمع.

والسؤال المتعلّق بموضوعنا هو: هل إن تلك التشكّلات الحديثة في الأديان الثلاثة قادرة على أن ترسي مشاريع إنسانية منفتحة، فيها من الاستعداد لاستيعاب بعضها، ولا تكون وريثة أو تَبِيعة للمفاهيم الدّينية المهترئة، التي تمثّلها اليهودية الحاخامية، والمسيحية الرّهبانية والإسلام التقليدي؟ حتى الظّرف الرّاهن، تبدو الحركات الأصولية وهي تفكّر ضمن حدود منطقها التيولوجي مع استثناءات ضيّقة ومحصورة، ويغيب عن منظّريها حضور الآخر الدّيني، الذي وإن طرح، فإنّ هويّته تعرض ضمن رؤى قديمة أُعيد بعثها من دون أيّة مراجعة، إذ تنظر الحركات الأصولية إلى التاريخ من خلال غفلة عن موقع الآخر الدّيني، يتمركز فيها البدء والختم، وحيث ينجلي الصواب والحق فيها فحسب. فأتباع غوش إيمونيم - مثلاً - ولكون اليهودية لديهم هي المغزى الرئيسي للعالم، ومجيء المخلّص هو مفتاح التاريخ العالمي، فإنهم يرون أنفسهم مسؤولين عن تنفيذ المسيرة الرئيسية للتاريخ العالمي[٣]. وضمن هذه التصوّر الجامع بين الأصوليات الثلاث تتأسّس وحدة العقل الأصولي وتتشابه آليات تفكيره، ولم تتطوّر فيه نظرية مستوعبة للمغاير الدّيني، وإن كان هناك تطوير لنظريات بشأن الآخر السياسي داخل الفضاء الواحد، إذ اختلف الاعتراف بالآخر السياسي لديها من الاعتراف الديمقراطي إلى الرفض الكلّي للآخر.

---

(١) Gilles Kepel, *La revanche de Dieu*, op. cit., p. 93 et s.

(٢) سورة الحديد: الآية ٢٧.

(٣) د. رشاد عبد اللّه الشامي: **إشكالية الهوية في إسرائيل**، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٢٢٤، الكويت، ١٩٩٧، ص ٢٢٦.

والقول إن الحركات الأصولية رافضة للآخر السياسي أو قابلة له، ينبغي متابعته ضمن فسيفساء هذه الحركات داخل الدّين الواحد والقطر الواحد، إذ ليس هناك نمطية واحدة تسير عليها الأصوليات. أما ما نلاحظه جامعاً مشتركاً بينها فهو غياب تطوير نظرية بشأن الأديان الأخرى وأتباعها. ذلك أن الشّرعية الدّينية في الأصوليات الثلاث، ترى كلّ واحدة أنه لا وجود لها خارجها، حتى إن لاهوت التّصادم ينظر إلى ذلك بحماسة.

إن هذه الحركات في بحثها عن الامتداد داخل القطر الواحد، كما هو الشأن في الأقطار العربية والإسلامية التي تعرف توهّجاً لهذه الظاهرة، أو داخل إسرائيل وبين التجمّعات اليهودية الكبرى في العالم، في أمريكا والاتحاد السوفييتي سابقاً، أو في بعض الدول الأوروبية وشمال القارة الأمريكية التي تعرف نشاطاً للأصولية المسيحية، إنما تحاول توظيف العداء والتشكيك في صورة الآخر الدّيني من أجل رصّ الصفوف لديها، من خلال إثارة المخاوف بين ذويها، ممّا يتربّص به الأعداء من الجهة المقابلة، أي الأصوليون أو العَلمانيون على حدّ سواء، وهذا الخطاب موجود بالتساوي بين الأصوليات الثلاث.

فطرح الأصوليات نفسها بالتساوي بصفتها قدر اللّه في التاريخ، والردّ عليه وبكل يقينية بكونها وعي التاريخ المشوّه الناتج عن تناقضات البنية الاجتماعية الاقتصادية، كما يتبدّى ذلك مع بعض المحلّلين للظاهرة الأصولية[1]، يكشف عن أرثوذكسية علموية غير متخلّصة من الطابع الأصولي هي أيضاً. إذ إن اعتبار هذه الظّاهرة نتيجة أزمة اجتماعية ربما يصحّ ضمن رقعة محدّدة، وإنما تمديده إلى كافة بقاع تواجد الظاهرة بين الأديان، وضمن شعوب مختلفة، فذلك ما يُظهر بطلان هذا التحليل ويكشف عن أحكامه المسبقة.

فلئن كانت بعض البلدان العربية التي ولدت فيها الظاهرة الأصولية تخضع لتناقضات اجتماعية حادة، وضغوطات تجارب تنموية فاشلة أو سائرة في طريق المجهول، فإن دولاً أخرى، وبرغم غياب ضغط أزمة الإنماء الوطني فيها، وتعيش الرّفاه بواسطة الرّيع البترولي أو ما شابهه، تعرف تطوّراً لهذه الظاهرة، وكذلك الأمر في البلدان الغربية المتطوّرة التي تعرف تنامياً لهذه الظاهرة[2]. فينبغي البحث، استنارةً

---

(١) انظر سمير أحمد: «المحددات الاقتصادية والاجتماعية للتطرف الدّيني»، ضمن كتاب: **الدّين في المجتمع العربي**، ط ١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٠، ص ٢٢٢.

(٢) راجع ترجمتينا لبحثي:
ـ« علماء الاجتماع الدّيني بأمريكا وإشكالية السوق الدّينية في بلدهم»، لدارن أ. شركات وكريستوفر ج. أليسون، مجلّة **الحياة الثقافية**، العدد ١٤٦، السنة: ٢٨، جوان/ حزيران ٢٠٠٣، تونس.
ـ م. س، «الدّين في المجتمعات الأوروبية المعاصرة».

بهذه المعطيات، عن الانبعاث الأصولي داخل محاولات تأكيد أو إعادة تشكيل الهوية، وضمن الهيمنة المادية والنفعية غير الخُلقيتين اللّتين تطبعان الحياة، وتقلّص الجانب الرّوحي فيها. فتكون الأصولية ثأراً للتاريخ من واحدية المنهج السائد فيه ـ اكتساح المادي والحسي لكافة شعاب الحياة ـ، حتى جاءت سعياً إلى تصحيح التاريخ وبحثاً عن تقويمه. ولكن هل كان التصحيح للتاريخ صائباً وسليماً؟ وليس البحث عن تعليلات الظاهرة ضمن منطق اتهام الخارج، والآخر، والعدو، كما ذهب إلى ذلك الباحث المصري سمير أحمد، باعتباره الأصولية المصرية جزءاً من مخطّط إمبريالي صهيوني، تسانده قوى إقليمية ومحلّية يهدف إلى ضرب التّماسك الاجتماعي وتفسيخ المجتمع من جهة، وإلى تكريس تخلّفه تدعيماً لتبعيته من جهة أخرى[١].

يبدو جليّا من خلال الحفر في مكوّنات العقل الأصولي في الأديان الثلاثة، هيمنة الطابع الغيبي والأسطوري والماورائي الذي يمثّل جامعاً مشتركاً بينها. وإن كان توظيف الأسطورة والغيب يختلف من أصولية إلى أخرى، وفق المنطق الداخلي لكلّ دين ووفق الدّاعي إلى ذلك، كافتقاد العدالة والتوق إليها، والمناداة بقيام مملكة الربّ أو حلول المسيح، سواء في اللاّهوت المسيحي أو اليهودي، أو الحديث عن مجيء الدّين غريباً وعودته غريباً كما في التنظير الإسلاموي، إلا أنه يبقى متماثل السّمات. فمشاريع هذه التعبيرات الدّينية لا تجري ضمن رؤى عقلية ناظرة في التاريخ، وإنما تأتي الدّعوة إليها والحثّ عليها من جرّاء حالات غبطة وزهو وحنين يعيشها الأصولي، مخلِّفة فيه طرباً وتحفّزاً غير خاضع لضوابط العقلانية التاريخية. فنجد تقريباً كلّ التنظيرات الأصولية منخرطة ضمن رموز غيبية وروحية باطنية، مما أنتج لديها صياغة مفاهيم محدودة الإطار والرؤية. ومن جرّاء ضيق الإطار وانغلاق الفهم على حقله، بما يتسيّج به من حمى تيولوجي ناف ومانع لأي تداخل أو تشارك مع غيره، يتولّد تصارع وتضارب مع أي منظومة مغايرة لاحتكام الجميع للمنطق والتوجّه نفسه.

ماذا يريد الأصولي بالأساس؟ إن طرحه للنموذج التأسيسي النّبوي مندفعاً فيه بافتتان رومانسي، حيث يعيش المجتمع المنشود بقلبه وعواطفه لا بعقله وإدراكه، يجعله يمارس حلم اليقظة بطريقة لاواعية. فتنزيل التاريخ السّابق من دون وعي بالتاريخانية ومستلزماتها، ومن دون تقدير للتعقّد المؤسّساتي والإبداعي للاجتماع الإنساني والفكر البشري، من شأنه أن يعمّق العديد من الأوهام. ولعلّ أخطر الصّدامات التي عرفتها الأصوليات الثلاث التي طرحت نفسها في ثوب ميتافيزيقي غيبي، هو

---

(١) **الدين في المجتمع العربي**، م. س، ص ٢٢٢.

أزمتها أمام الواقعية والعقلانية الصّرفة المطلوبتين في العصر الحديث. ويوم يعي العقل الأصولي أن المشروع الإلهي يُصنع في التاريخ وليس جاهزاً بين دفّات الكتب المقدّسة، مصداقاً لقول الإمام علي بن أبي طالب: «إن القرآن خطّ مسطور بين دفّتين لا ينطق وإنما ينطق به الرجال»، عندئذ فقط يبدأ الوعي الصائب لدى أصحاب الطّروحات الدّينية. باعتبار أن كافة الرؤى، العَلمانية والإيديولوجية وحتى الملتزمة بالرؤى الدّينية، ملتمسة للحق في مظانّه وليست ممثّلة للحقّ الإلهي أو نيابة عنه. فالفكر الدّيني المستنير القادر على كسب المكانة اللائقة هو الفكر الذي يراعي الاختلافات العقدية والسياسية للبشر كافة، وضمن هذه السّمة الأساسية يكون ذلك الفكر أوسع تقبّلاً من طرف العقل البشري.

ففي ظلّ غياب آداب اللاّهوت الجدلي ومفاهيمه التعارفية بين الأصوليات، يبقى المشروع الأصولي باختلاف تنوّعاته في فصام مع معطيات الواقع الحديث، وعلى وهن لإرساء علاقات منفتحة. فالأصولية تتجاوز الصلاحية المزعومة لديها، من خلال ادّعاء التمثيل الآحادي للنصّ، باعتباره خاضعاً لمفهوم تفسيري واحد لا مفاهيم تأويلية متعدّدة. فضلاً عن تنكّرها للمرفولوجيا الإناسية للنصّ، وعدم الاعتراف بالاختلاف الإنساني النّابع من طبيعة الذّات البّشرية، وتنميط البشر على نمط واحد، وكلّ ذلك من شأنه أن ينتج استثمارات خاطئة للنصّ.

لقد شهدت الألفيتان الأولى والثانية أعمق تطوّرات المفاهيم الدّينية بين العائلة البشرية، داخل فضاءات تنزّل الأديان، وخُتِمت أقصى إفرازات العقلية المركزيّة بالفكر الأصولي، الذي تلاقي أطروحته معارضة شرسة من طرف العقول المتحرّرة، بسبب افتقاره للجانب الكوني المتّسع للجميع على اختلاف الأنساق الرّمزية والتوجّهات الإيديولوجية، شأن الأصوليات السّياسية الحادثة في التاريخ مثل الفاشية والنازية والشيوعية(١).

ففي ظرفنا الرّاهن، يبدو الفكر الدّيني العالمي مشتّت المشاغل والمجاذب. ففي الجانب الإسلامي توجد رؤيتان تسودان في السّاحة: **الأولى** أطروحة الدّين التقليدي السّلطوي، حيث تظهر هذه الأطروحة تكرارية نقلية للمنطق والمدوّنة اللاّهوتية القديمة، في الفقه وأصوله، والعقائد، والسير والمناقب، التي يعبّر عنها ممثّلو السّلطة الدّينيون وفقهاؤها، داخل طرح محافظ على غرار البنى النسقية القديمة وغير مهدّد

---

(١) لمعاينة التماثل بين مفاهيم الأصوليتين الدّينية والسياسية، انظر كتاب روجيه غارودي: Roger garaudy, *Intégrisme*, Paris, Belfond, 1990.

للمتواجد والحالي. ويكاد يكون هذا الإسلام ذا فاعلية حراكية محدودة في المجتمع، بفعل تركيزه على نزعة تقليدية مغتربة، مخالفة للتوجّهات الحداثية لشبيبة كثيفة في العالم الإسلامي. والأطروحة **الثانية** أطروحة الدّين الأصولي الهائج: فأمام عدم اقتناع التيّار الأصولي بمفهوم الدّين التقليدي المعاضد للسّلطة، صاغ رؤية مغايرة ذات طابع سياسي حجاجي. حتى إن أغلب فكره مسكون بالنزعة الخصامية، وبفعل نقص التجربة التاريخية والنّباهة السوسيولوجية بين أنصاره، تميزهم تخبّطات هائلة في التنظير السياسي والاقتصادي والاجتماعي. فالفكر الإسلامي مثلاً، في استقباله للألفية الثالثة، يبدو أكثر انكفاء على ذاته من طرحه طروحات عالمية، بفعل العوز التنظيري الداخلي المفتقد للانفتاح وبفعل المعارضة الشّرسة المشنونة عليه من خارج.

الأديان الإبراهيمية والرّسالة الغائبة

تتبدى الدّيانات الثّلاث، على مستوى النّصوص التأسيسية والتعاليم المرجعية، على التصاق والتزام بإشكاليات الإنسان الوجودية والمعيشية. فقد كانت تفجّراً صارخاً مع مؤسّسيها ضدّ معاناة الإنسان وهمومه. والسِّيَر النبويّة لموسى وعيسى ومحمّد تلخيصٌ فعلي لذلك. فما مردّ انزواء تلك الأديان داخل حدود أتباع الدّين الواحد، الذي أدّى إلى مسخ الرّسالة وتخلّيها عن دورها الشّامل، ليصبح الدّين مهنة كهنوتيّة بيدِ قلّة من النّاس؟

فالحقيقة أن تشيّخ الأديان نابع من فقدان التّواصل بين المفاهيم الدّينية والواقع الحياتي المتغيّر. وما لم تماشِ التأويلات المستجدّة للرّسالة الدّينية من أجل إحداث الانسجام والتوافق بين الكلام الإلهي والمجتمع البشري، فإنّ حالة الانفصام والاغتراب سوف تتعمق وتسوء. وبالإصرار على المحافظة على بعض الصياغات الدّينية في زمن غير زمنها، وبنفس الدّلالات والمعاني، يتطوّر النفور من الأهواء المتبدّلة والعقول المتغيّرة، الذي يُفسّر في العادة، من طرف الرؤى الإيمانية الثابتة، بهجران الجماعة لكتاب اللّه وعدم احتكامها للمقولات الدّينية بوصف ذلك زيغاً وضلالاً؛ ومن طرف الرّؤى اللاّدينية، بوصف الدّين مرحلة تجاوزتها البشرية، وآن لها أن تصوغ رؤية عَلمانية إنسية. الجلي أن كلا الطرحين اختزالي، لأن الدّين جبِلّي في الذات البشرية، ولكن المسألة تكمن وفق مقولة بول تليش في تكادس المفاهيم اللاّتاريخية ومحاولة اختراقها التاريخ من أجل التواجد في أحقاب متعدّدة[1].

---

(١) *Religion et Culture. Actes du colloque international du centenaire Paul Tellich*, University Laval, Quebec. 18-22 Aout 1986, editions du Cerf, 1987, p. 207 et s.

وبما أن الفكر الدّيني أكثر أشكال الوعي تماساً وتتاخماً مع الأسطوري، فإن هذا الأخير يسدل أثره على الجوهر الرّسالي محدثاً تشوّهاً وتحويراً فيه، مانعاً إياه من الاستمرار ومن التطوّر المنشود والمطلوب. ومن هنا يكون مشروع تنقية الدين من اللامعقول والأساطير لإرجاعه إلى نقاوته وشعبيته المفتقدة، أمراً لازماً حتى تغدو الرسالة الدّينية رسالة معاصرة. فالمقترح التلّيشي في محلّه، ولكن لا يمكن أن نقول إنه سفينة النجاة المنشودة للخروج من الوضع الدّيني العالمي المتردّي. فما ذهب إليه بول تِلّيش نبع من فورة العقلانية والوضعية، وجاء ردّ فعل على تطوّر اللاّمعقول واكتساحه للدّيني. ولذلك فإن الاستعانة بالتِلّيشية لإنقاذ التجربة الدّينية من الغرق الأسطوري ينبغي أن تتدعّم بحركة تحرير اجتماعية ثانية في المستوى الاجتماعي. وبقدر ما يتحقّق الوفاق بين هذين المشروعين تعود للدّين فاعليّته من حيث هو رسالة متحرّرة من اللاّمعقول الوثني، وملتزمة بواقع الإنسان ومصيره الأرضي.

إنّ العودة إلى دور الدّين المفقود رهن التنبّه لهذين الحدّين، التعبئة المستجدّة للمفاهيم وتأكيد وترسيخ النّقد للدّوائر الناطقة باسم الدّين، المضادة لمشروع الإنسان. فمشاريع الأنبياء في بداياتها شملت تحت مظلّتها كافة الأصناف الاجتماعية المستضعَفة، باعتبارها إفرازات ناتجة بفعل تحالف الأنبياء الكذبة وأرباب المال، مدّعي الطّهر وممارسي الرّذيلة. وعصرنا يشهد افتقاد الرّأسمال الرّوحي الإبراهيمي أصالته وغياب بريقه الإنساني لتحضر قلنسوات الأحبار، وصولجانات القساوسة، وعمائم رجال الدّين.

وبما أن الرّأسمال الرّوحي بين البّشر أعظم الثّروات الغائبة التفعيل في المساهمة في تحقيق الوفاق النّفسي على مستوى الفرد، والتعارف الإنساني على مستوى الكون، تنوّعت المتاهات التي كلّ منها مؤدية إلى غيرها، المعرفية والتأويلية والقومية، حتى أصبح الرّأسمال المقلوب متوجّهاً ضدّ بعضه، في صراعات وحروب تناحرية ومهلكة للجميع. لقد تراجعت الوحدة الرّوحية، التي كان ينبغي أن تتأسّس فوق كافة أشكال التقسيمات والتمايزات الحدودية والمؤسّساتية والعرقية، إلى درجة لافتة. وأصبحنا نسمع بأخبار المعاهدات والاتفاقيات العسكرية والاقتصادية، المتجاوزة للبحار والأمصار، ونشهد تطوّر الانفصامات الدّينية وتعمّقها بين الأديان وفي الدّين الواحد أيضاً. كلّ ذلك يطرح التساؤل حول مصداقية الهيئات الناطقة باسم الأديان الثلاثة وخطّتها في هذا العصر. فكأنها لا تعي عناصر الجمع التي توحّدها وهي الأوفر والأوسع، وتتشبث بعناصر التفرقة والتمايز التي تشتّتها وهي الأقل. وضمن هذا المنظور، فإن المراجعة للأساسات المتوارثة أمر إلزامي لتجاوز مأزق الواقع الرّاهن،

فالمستقبل الآمن للبشرية رهنٌ في جزء منه لإحياء دور هذه الوحدة الإبراهيمية وتجاوز ما يعكر صفوها، إذ على أساس تصحيح معاني الإخاء البشري تنبني العولمة في أسسها الصادقة والمتينة. فقد تأسّست وحدات متعدّدة بين الشعوب على أسس إيديولوجية واقتصادية وأغلبها كان مصيرها الفشل، وذلك للمنزع النفعي الطاغي عليها. ولكن التاريخ يثبت نجاح الوحدات الرّوحية وديمومة آثارها برغم عوادي الزمن، التي كانت في أغلبها تتم ضمن رابطة الدّين الواحد، وقد نجحت في ذلك برغم الاختلافات العرقية واللّغوية للشعوب المنضوية تحت سقفها، وفلسفة الوجود القرآنية قد عبّرت عن مبدأ الاستخلاف الإنساني من دون تخصيص وقوعه داخل عرق أو دين لاستبطان كلّ فرد للفطرة التي فطر اللّه الناس عليها، وبالتالي جواز اشتراكه في تحمّل المسؤولية والخلافة والأمانة على قدم المساواة مع غيره من المستخلَفين.

كونية الأديان ومركزية الإنسان

لقد أتى الإسلام تصحيحاً للعديد من المفاهيم، التي تلبّست بدلالات خاطئة داخل الأديان السّابقة، مثل الكونية والشّمولية. فقد سادت نزعات تضييق لرسالات الأديان الإبراهيمية، مما أدّى إلى تسّرب بعض المفاهيم المغلوطة التي امتدّت إلى ثنايا الفكر الإسلامي. فالرّاجح بشأن الدّيانة اليهوديّة لدى أغلب المسلمين، أنها أتت لهداية جماعة محدّدة، وهو ما يتضارب كلّياً مع روح الرسالات السماوية. ولعلّ توجّه موسى وهارون بدعوتهما نحو فرعون وآله وقومه خير دليل على تهافت هذا الفهم الخاطئ لدى بعض الباحثين بإغماط الدّيانة الموسوية حقيقة عالمية رسالتها.

فالمركزيّة الإنسانية التي حاولت الأديان الثلاثة بالتساوي ترسيخها في العقل البشري، تحوّلت بفعل تأويلات الأتباع اللاّحقة إلى مركزية في الدّين. ولعلّ الزّيغ عن التّقديس والتكريم للإنسان إلى التقوقع داخل حصون الدّين الأوحد، بمفاهيمه الخاطئة، كان أكثر الانزلاقات خطراً في الفكر الدّيني.

ليست المركزية الإنسانية تجاوزاً للإلهي أو نفياً أو إلغاءً لدوره، وإنما هي تجسّد لاكتمال التكليف النّبوي الإلهي واختتامه. وقد آن للعقل الإنساني الذي بلغ آخر مطافات ترشيده أن يتحمّل شجاعة وجوده في غياب أي فعل تنبؤي رسولي، كما عبّر عن ذلك إقبال في قوله: «إن النبوّة في الإسلام إنما تبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوّة نفسها، وهو أمر ينطوي على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمِداً إلى الأبد على مقود يقاد منه، وأن الإنسان لكي يحصّل كمال معرفته لنفسه ينبغي أن يُترك لكي يعتمد في النهاية على وسائله هو. إن إبطال الإسلام للرّهبنة

ووراثة المُلك، ومناشدة القرآن للعقل والتجربة على الدّوام، وإصراره على النّظر في الكون والوقوف على أخبار الأوّلين من مصادر المعرفة الإنسانية، كلّ ذلك صور مختلفة لفكرة انتهاء النبوة»[1]. ومن هذا المنطلق تصبح كافة الرؤى الفكرية في الحياة مشروعة التواجد، باعتبارها التماس لصياغة المشروع الاستخلافي الذي يتحمّل فيه الإنسان مسؤوليته التامة، بعد غلق باب النبوّة واكتمالها في التاريخ، وهو ما ينبغي التنبّه له من خلال وعي أصيل بمبدأ استخلاف الإنسان.

وتتميّز المركزية الإنسانية النابعة من الأديان الإبراهيمية بكونها إيمانية في توجّهاتها وأهدافها. فوعيها بالتشوّهات اللاّحقة بالأديان عبر مسار تاريخ تأويلات الدّين، من شأنه أن يعيدها إلى المنابع النقيّة المصدرية، ليس بافتتان أسطوري ولكن بوعي تاريخي مدرك لأصالة التوجّهات الرّسولية مع موسى وعيسى ومحمّد. إذ إن ما سقطت فيه المركزية الإنسانية مع التحوّلات الفكرية في العصور الحديثة، من طابع إلحادي مع الألوهية وإلغائي للرّوحانيات، الذي قاد البشريّة إلى مطافات القلق الوجودي، الباطني والظاهري، بجميع آثاره وتجلّياته، انجرّت عنه في الأحقاب الأخيرة عودة مسعورة للمركزية الألوهية المشوّهة مع الأصولية، وهو ما يتنافى مع رسالات الأديان التي نشأت في أصلها عوناً للإنسان وما خُلق الإنسان لخدمتها حتى يفتقد رسالته ودوره في الكون، وقد عبّر المسيح عن ذلك بقوله الشهير: «ما جُعِل الإنسان لخدمة السّبت وإنما جُعِل السّبت خدمة للإنسان»[2].

فإفراغ الإنسان من كينونته، من خلال نزع وازع الفطرة السّاكن فيه وتعبئته بالأوهام، وحشره باللاّمعقول باسم الإلهي والغيبي فعلة خطرة، التنبّه إليها مستلزم لإعادة تشكيل الإنسان على سويّة. فأخطر المآزق التي ألمت بالإنسان الحديث وقوعه تحت انجذابين: التنصّل من الدّين كلّياً والارتماء في أحضان النّشاط اللاّديني، أو العودة إلى الدّين طبق الصّورة الهلامية السّاكنة في اللاّوعي والمتولّدة عن التجارب التأسيسية المبكّرة.

والواقع أن حالات القلق بائنة في العديد من التجلّيات في تلك الفضاءات التابعة لذلك التّراث، حيث إن أطرافاً عدّة داخل التجمّعات اليهودية والمسيحيّة والإسلامية على رهبة وتخوّف كبيرين من التجربة الدّينية، كما نجد أطرافاً أخرى، ولعلّها قلّة،

---

(١) محمد إقبال: **تجديد التفكير الدّيني في الإسلام**، ترجمة عباس محمود العقّاد، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٥، ص ١٤٤.

(٢) إنجيل مرقس ٢: ٢٧.

على تحفّز وإصرار بأن الخلاص يكمن في العودة إلى الأصول التأسيسية. فدعوى التنصّل من الدّين واعتبار حدوده لا تتجاوز المشاعر القلبية، لا بصفته مشروعاً شاملاً ومتجاوزاً للفعل الطقسي فحسب، تهدف إلى تأسيس الإنسان في ظاهريته لا في فطريته، أي في السعي لتأليهه واستبداله بإلهه، وهي نزعة متطرّفة ومؤسِّسة لتشويه خطير في الذات البشرية. أما التوجّه الثاني فهو مسكون بالشغف البدئي، أي بمرحلة التجربة النبوية، التي لم يتخلّص فيها الإنسان من السّند الإلهي، وهو توجّه ارتجاعي بالاستخلاف الإنساني ومسؤوليته في الكون، وفيه تفريط كلّي بما حقّقه الإنسان من استقلالية وتقدّم على مستوى التحكّم بمقدّرات وجوده. ويبدو أن تحقيق الوحدة، بوعي بما لدى كلّ من الطرفين من منزع صادق وفاعل، هو الأساس الحق الذي يتأسّس على مرتكزاته مشروع الإنسان.

مراكز النفوذ الدّيني وغياب الاستراتيجية الموحّدة

ما هو جلي في سياق أنشطة المؤسّسات الدّينية اللاّهوتية داخل الأديان الثّلاثة، عمَلها ضمن مخطّطات داخلية وتوجّهات محلّية تغيب منها الوحدة والتنسيق المشترك، سواء بين التجمّعات الدّينية العالمية، أو بين رعايا الدّين الواحد. وفي ظلّ غياب وحدة مشتركة بين أبناء الدّين الواحد، تترسّخ مفاهيم متضاربة وأطروحات نافية بعضها بعضاً.

فالإستراتيجيات الدّينية في البلاد العربية والإسلامية، داخل القطر الواحد، عادة ما تجري وفق توجّهين: حيث يحضر الدّين في **الأول** كإحدى البنى الثقافية اللاّزم توجيهها والسيطرة عليها عبر برامج التربية والإعلام، من أجل نشر مفهوم الدّين المرجو. وهذا التوجّه يكون في العادة للاستهلاك الداخلي المحلّي، حتى إن الطابع الدّيني القطري والمحلّي يكون هو المسيطر ويحضر بصفة مكثّفة، وتتقلّص منه النزعة الموسّعة والكونية. ولكن ذلك الانحصار والانكفاء، على رؤى الدّين الذّاتية المغرَقة في المحلّية، عادة ما تكون عرضة للاهتزازات وتحت ضغط الرؤى الوافدة من خلف الحدود، وما أكثر سبل مأتاها اليوم. وتقدّر الدول التي انتهجت هذا النهج أن الاستثمار الخارجي في الدّين لا جدوى منه، فيقع الاهتمام بالدّين كأحد مكوّنات الهويّة، لا كرؤية وجودية ترتئي الذات، أخلاقياً أو قصدياً، تصديرها إلى الخارج. أما النمط **الثاني** ذو التوجّه المزدوج، فهو علاوة على كونه ديناً للاستهلاك الداخلي، فهو يطرح نموذج الاستهلاك للخارج، عبر مؤسّسات الدّعوة أو نشر الإسلام أو تصديره. فالتطابق بين الإسلام الداخلي والإسلام الخارجي لديها جلي، وعادة ما يتضاد هذا الإسلام مع

سياسات الدّول المزمع "هدايتها"، خصوصاً ما إذا تخلّى عن طابعه الطقوسي وانغمس في الاجتماعي والسياسي، حيث يخلّف تناقضات خطيرة في المستوى السياسي، تكون مؤثّرة على الرّابطة الدّينية الجامعة، مما يُحضِر التوجّس والخيفة الدائمتين، وقد عانت البلاد الإسلامية من هذا النوع ولا تزال.

هذا عن التوجّهات العامة التي تحكم السياقات الدّينية في البلاد الإسلامية. أما في البلاد المسيحية، فإن المسألة مختلفة جذرياً لديها، فأغلب البلاد المسيحية جليّةٌ العَلمانية فيها، بخلاف ما هي عليها الحال في البلاد العربية والإسلامية، التي تعيش في مجملها أنماطاً لا تنطبق عليها السمة الدّينية أو العَلمانية، وإنما تعيش أنماطاً مركّبة: عَلمادينية. فكما يبدو، يظهر التنسيق الدّيني بين الكنائس والدّوائر الإكليروسية جدّ متطوّر، على إثر انعقاد المؤتمر العالمي للحملات التبشيرية في أدنبره بسكوتلندا سنة ١٩١٠، الذي تدعّم بانعقاد العديد من الملتقيات والمؤتمرات، أبرزها ما أعلن فيه عن نشأة المجلس العالمي للكنائس World Concil of Churches في أمستردام سنة ١٩٤٨[١]. وتبقى للكنائس التقليدية في البلاد المسيحية إستراتيجياتها المحلّية لإعادة التنصير الداخلي وتتقاسم الدور في ما بينها لأنجلة العالم بأسره، عبر مخطّطات مدروسة ومضبوطة، ومتستّرة وظاهرة في ممارساتها وتطبيقاتها، تحت أغطية ووسائل مختلفة، من النّشاط العَلماني والمدني إلى النشاط الدّيني المباشر.

ومن جانب آخر، يعيش العالم اليهودي استراتيجية تعبوية داخلية كثيفة. فلا يزال منذ تأسيس دولة إسرائيل حتى اليوم، في طور اللّملمة للشّتات اليهودي الموزّع في أنحاء العالم: الجلب ليهود الفلاشا ويهود الاتحاد السوفييتي سابقاً، والمتابعة للطّوائف اليهودية في العالم والسهر على رعايتها وحماية حقوقها ولو رمزياً. ويعود الانكفاء الداخلي لديه إلى حواجز لاهوتية وعوامل حضارية اجتماعية، حيث لم يتأسّس بعد وفاق عقدي بشأن مفهوم المسيحانية وحلول "المسيا"، الذي قد يكون سبباً في المستقبل لفورة مسكونية في الدّين اليهودي لتوفّر السّندات النصّية لها، التي توشك التأويلية التوراتية أن تكشفها[٢].

---

(١) للتوسع بشأن التطورات المسكونية التي شهدتها الكنيسة في العصر الحديث راجع مقال: Luigi Sartori, «Cattolicesimo», *Encilopedia Del Novecento*, Roma, Italia, Istituto della Encilopedia Italiana, 1988, Vol. VII, p. 122.

(٢) حول المسيحانية اليهودية راجع ترجمتنا لبحث آلان ديكوف: «الصهيونية والمسيحانية والتراث اليهودي»، مجلّة **الفكر العربي**، العدد ٩٤، السنة ١٩ (٤)، خريف ١٩٩٨، معهد الإنماء العربي، بيروت، ص ١٤٥ ـ ١٦١.

وأمام هذه الأوضاع المتشعّبة بين الأديان الثلاثة، تكاد تكون الإستراتيجية المشتركة بينها مفتقدة، من حيث التخطيط لشكل العلاقة الرّوحية العقائدية والاجتماعية بين رعاياها. فقد ظهر سابقاً من جرّاء المدّ الشّيوعي تكاتف ظرفي لنشر القيم الرّوحية في مواجهة القيم الإلحادية، ولكن بتراجع الضغط الشّيوعي الخارجي فتر التقارب، الذي كان ناتجاً عن تخوّف يخشاه الجميع، لا من جرّاء حوافز داخلية ومساع توحيدية باحثة عن تجميع مصائر الأديان الثلاثة. فحتى الهالة التي أعطيت للمجمع الفاتيكاني الثاني (١٩٦٢ ـ ١٩٦٥) بوصفه انقلاباً كوبرنيكياً في الانفتاح الكنسي، لم يكن المجمع مدفوعاً بتوجّه مبدئي للكنيسة الكاثوليكية بل بُرهاب من الشّيوعية الزّاحفة آنذاك، يثبت ذلك خفوت هذا الانفتاح المصطنع في السّنوات الأخيرة.

كما تبقى قرارات ذلك المجمع وتوصياته نحو المسلمين ذات طابع عاطفي وجداني، مهدّدة وملغية في الذاكرة الإسلامية، بفعل الموقف الفاتيكاني من النبي محمّد، حيث لا تزال القرارات مترجرجة في العقل اللاّهوتي المسيحي بشأن من هو محمّد. إلى جانب إجابتها المؤلّهة للمسيح عند طرح سؤال من هو المسيح. فالاصطدام القوي بين الإسلام والمسيحية كامن أيضاً في المسألة العقدية المتضاربة في بنيتها مع المفهوم التوحيدي الإسلامي واليهودي. ومن جرّاء هذا المأزق تكون اليهودية أقرب إلى بناء إستراتيجية مشتركة مع الإسلام لولا مسألة الصراع العربي ـ الإسرائيلي الحالي.

وأمام مأزق حوار اللاّهوت السائد، يبقى التعويل على الحوار الدنيوي المرتكز على الجانب الاجتماعي والمعيشي بين المسلمين والمسيحيين، أو كما يسمّيه أحمد المشرقي "حوار الأفعال وحوار الحياة اليومية"، حيث تكون التجربة الدّينية للفرد موضوع الحوار ومادته[1]، المخرج من المأزق الآسر لتجاوز العقبة الكؤود بين الثنائي. ولكن الجليّ في الطروحات المعروضة داخل المسيحية أو الإسلام على الطرف المقابل، أنها مشحونة بالترصّد والتقويض لعقائد الأديان الأخرى، أكثر من سعيها لاجتثاث منابت القهر الاجتماعي بتنوّعاته بين رعايا الأديان. إذ تدعّم الطابع اللاّهوتي المغترِب الذي غلب على الدّين في العصور الأخيرة، وخفت وجهه الاجتماعي، حتى عاد الدّين طقوساً وشعائر خالية من أي بعد اجتماعي.

وعن الإستراتيجية المشتركة في الجانب المسيحي اليهودي في التاريخ المعاصر،

---

(١) انظر: أحمد المشرقي، «تجربة مسلم في ضيافة الفاتيكان»، مجلّة **الحياة الثقافية**، العدد ٨٨، السنة ٢٢، أكتوبر/ تشرين الأول ١٩٩٧، وزارة الثقافة، تونس، ص ١٣.

فالجلي فيها خضوعها لدى الجانب المسيحي لهيمنة الكنيسة الكاثوليكية، الممثّلة في الكرسي الرّسولي، ولذلك يبقى الوجه الكاثوليكي هو الغالب على علاقة المسيحية باليهودية. أما من الجانب اليهودي، فقد صارت إسرائيل المهيمنة على الخطاب اليهودي في العالم والراعية له، وضمن هذا التزاوج لزم التنبّه عند الحديث عن علاقة المسيحية باليهودية، أن الأمر ينسحب عموماً على علاقة الكنيسة الكاثوليكية بإسرائيل، وبتحديد تلك المقدّمة سنتولّى سبر طبيعة العلاقة بينهما.

لقد اتّسمت علاقة المسيحية باليهودية خلال النّصف الأوّل من القرن العشرين بمعارضة متصلّبة لمشروع قيام دولة يهوديّة، وتلخّص موقف الكنيسة أثناء تلك الفترة في رسالة البابا بيوس العاشر يوم ٢٥ جانفي/ كانون الثاني ١٩١٠ إلى مؤسّس الصّهيونية تيودور هرتزل جاء فيها: «إن اليهود لم يعترفوا بربّنا يسوع، ولأجل ذلك ليس بوسعنا الاعتراف بالشّعب اليهودي»، حيث كان الخطاب الكنسي منادياً ومتبنّياً تدويل القدس. والبيّن في ذلك الخطاب أنه لاهوتي إنساني أكثر منه سياسي، تجلّى ذلك في مجمَعي ٢٥ أكتوبر/ تشرين الأول ١٩٤٨ و١٥ أفريل/ نيسان ١٩٤٩ اللّذين انشغلا بمسألة العنف في فلسطين واقتراحهما تدويل القدس للخروج من الأزمة. وبحلول الخمسينيات، اتخّذ الخطاب الكنسي تعبئة لاهوتية مغايرة لما عُهِد سابقاً. فتأسيس الدّولة العبرية، وتنامي الاعتراف الدّولي بها كان بادياً أثره على الكنيسة. فبرغم محافظتها على عدم الاعتراف بإسرائيل ككيان سياسي، طرأت تبدّلات أعلت من شأن مفهوم وحدة التراث اليهودي ـ المسيحي، الذي أوليت فيه الأهمّية للأصول اليهودية للمسيح، وخُتم التوجّه الجديد بقرارات المجمع الفاتيكاني الثاني، الذي جرى التأكيد فيه على التّواصل بين اليهودية والمسيحية، والتجاوز لمفهوم الشعب قاتل الإله، وكلّ مقولة كنسية فيها إلماح للعداء أو الانتقاد لليهود.

لقد خرجت اليهودية من المجمع الفاتيكاني الثاني بمغانم أوفر مما جناه الإسلام والعرب من تلك التطوّرات الكنسية، وهذا عائد إلى قوة اللّوبي اليهودي الصّهيوني الضاغط على الكنيسة. وبرغم بقاء المقولة القديمة للكنيسة الداعية لتدويل القدس، مع البابا يوحنا بولس الثاني بعد خلافته البابا يوحنا بولس الأول سنة ١٩٧٨، فإن تطوّراً مهمّاً في العلاقات اليهودية ـ المسيحية تمّ مع حلول عام ١٩٩٢ بعد الاعتراف المتبادل بين إسرائيل والفاتيكان في ٣٠ ديسمبر/ كانون الأول ١٩٩٣، الذي تجاوز الاعتراف الدّيني إلى الاعتراف السياسي. مع ذلك حافظت الكنيسة على خطاب باهت بشأن نفي واستبعاد وجود علاقة لاهوتية بين اليهود وفلسطين، أو بشأن واقع الاعتراف بالسائد الحالي الذي تتواجد فيه الأماكن المقدّسة والجماعات

المسيحية العربية، المهدَّدة بالتآكل والتقلّص بفعل التضييق والهجرة[١].

هذا عن سير بعض فاعليات محاور الإستراتيجية المشتركة بين اليهودية والمسيحية، التي تتدعّم بعقد المؤتمرات والتنسيق المشترك. ولكن الملاحظ في قراراتها بشكل عام، أنها تشهد تراجعاً باستمرار للكنيسة وتقدّماً للجانب اليهودي في اُنتزاع اعترافات وترسيخ ضغوطات واجتناء بعض المكاسب، أو في إلغاء بعض النقاط. وآخر الإنجازات ما حصل على إثر الندوة المنعقدة في الفاتيكان خلال شهر نوفمبر/ تشرين الثاني ١٩٩٧، حول موضوع "جذور معاداة اليهودية في الوسط المسيحي"، التي بحثت مسؤولية المسيحيين في انتشار معاداة اليهودية والسامية في العالم، وما تناولته من طلب تقديم الاعتذارات من المسيحيين بكنائسهم المختلفة، بشأن دورهم الصّامت أمام الإبادة النازية التي تعرّض لها اليهود في أوروبا خلال الحرب العالمية الثانية.

والجلي في سياسة الفاتيكان مع العالم الإسلامي أنها متقدّمة على مستوى التمثيل الرّسولي ومتأخّرة على مستوى التحاور اللاّهوتي. ولئن كان الجانب التمثيلي في مجمله يشهد اعترافاً متبادلاً، فإن الاعتراف في الجانب اللاهوتي لا يزال متعثّراً، لهيمنة الطابع المخاتل للحوار من الجانبين.

أما عن سياسة الفاتيكان والعالم اليهودي، من ناحية ما جنته اليهودية ممثّلة في إسرائيل من تقدّم، فيبدو عملياً ومصلحياً في المجال السياسي، أما في المستوى اللاهوتي العقائدي فإن التغييب الكنسي للأساسيات فيه جلي. ولم تطرح حتى الآن بين الجانبين المسألة الجوهرية المتعلّقة بالتأويلية المسيحية لنصّ العهد القديم، والمواقف المؤلِّهة للمسيح، فهذه المباحث تكاد تكون مفتقدة حتى التاريخ الحاضر، ونرجع أمرها إلى التالي:

- هشاشة البناء اللاّهوتي المسيحي وعدم المجازفة بأي انتقاد له أو تشكك فيه، خشية كشف تناقضاته العقدية، برغم ما قدّمه من تراث معتبر في العشق الإلهي.
- إن العقائد المسيحية الباحثة عن الاعتراف من داخل النصّ اليهودي ـ العهد القديم ـ تقف في وجل أمام مناطحة الصّخرة التوحيدية العصية لليهودية، برغم نتوءات التشبيه والتجسيم التي أصابتها.

---

(١) Henry Laurens: «Le Vatican mise sur l'état d'Israel», *Le monde diplomatique*, France, Mars 1984, p. 9.

- إن الفترة الحالية بين الملّتين اليهودية والمسيحيّة في مستواها الإستراتيجي محكومة بمنطق الغزل السياسي لا التصادم الحضاري، مما جعل الحوار والجدل الدّينيين يغيّبان ويؤجّلان إلى حين.

من مركزية الدّين الأوحد إلى الملّة الإبراهيمية

يبقى من أكثر الإشكاليات حرجاً داخل حقل المقدّس في التاريخ المعاصر، وضع الدّين وكيفيات استثماره، لتعلّق المسألة برؤى وتأويليات متضاربة. ينضاف إلى ذلك انحصار الأديان داخل تكتّلات حضارية وقومية متمايزة، مما جعلها تُحشر مع تحوّلات العصر الحديث في تحالفات وصراعات خارجة عن منظومتها العقدية ومقاصدها الوجودية. وهذا القدر الصّعب الذي تعيشه الأديان الإبراهيمية، يطرح أمامها توجّهين عسيرين، قد يحتاج كل منهما إلى مراجعة غير معهودة: إما تحمّل الدور والفاعلية، ونفي الإلغاء والاستنكاف عن المهمّة الاستخلافية في التاريخ، أو الاكتفاء بدور الفرجة على حراك التاريخ، وهو ما يتنافى جذرياً مع التكليف الرّسالي الذي خطّه الروّاد.

فبفعل التغيرات التي طرأت على مكوّنات العقل الحديث، التي أحدثت اهتزازاً وتراجعاً للثّقة في الرأسمالي العقدي والتشريعي للأديان، حتى خلّفت تصدّعات عنيفة كانت درجاتها متفاوتة بين الأديان الثلاثة، أصبح الدّين أدياناً، صار فيها الإسلام إسلامات واليهودية يهوديات والمسيحية مسيحيات، فتعدّدت التأويلات وتضاربت المرجعيات. وربما هذه الهزّة للدّين في التاريخ الحديث، كانت في أثرها أكثر نفعاً من ضرّها، إذ صحّحت للإنسان وعي علاقته بالدّين من حيث الالتزام به واستلهامه كمرجعية ومنطلق، وكذلك بالمقابل من حيث نفي تلك الوظيفة عنه وممارسة التناسي لتعاليمه وترتيب البيت الإنساني في غيابه، حتى راج الحديثُ في الغرب عن موت اللّه، وهو بالأحرى موت للمفاهيم الخاطئة عنه، التي أدّت بدورها إلى مأزق الإلحاد، وعمّقت التشكّك في التراث الإبراهيمي وزعزعت أساساته.

وأمام تراجع دور الدّين بفعل تحدّيات الحداثة المحرجة، طُرح سؤال بشأن الفعل المشترك للديانات الإبراهيمية، وضمن أي هدف يتّجه، هل وفق تعميق رؤى التمييز الدّينية السّاكنة في الرّموز والشعائر، أم وفق تحقيق قيمة الاستخلاف وإتمام مشروع تكريم الإنسان من خلال البناء المتواصل لكينونته؟ فغياب مساعي التّكامل الدّيني بين اليهودية والمسيحيّة والإسلام، رفع عالياً تفرّد الرّسومات اللاّهوتية داخل الدّين الواحد حتى حجبت المكمِّل فيما بينها. وهذا التغافل عن المكمِّل ليس متأتّياً من منطلق نظري رؤيوي نابع من المرجعية التأسيسية، وإنما من جرّاء قراءات تأويلية ضيّقة ومضيِّقة

لانفتاح النص، ترتكز عادة على مقولات تعميمية باحثة عن الشّمول، مثل اتهامات البدعة والزيغ، والهرطقة والتكذيب، والتقوّل على اللّه، والادعاء النّبوي، والتأويلية المقلوبة، والتحريف والانحراف.. وغيرها. وتكاد تكون تلك الاتهامات المشتركة والموزّعة بين الأديان الثلاثة، المنطلق التنظيري لأساسات الافتراق والتشتّت داخل العائلة الإبراهيمية الواحدة.

والأحرى تجاوز الاتهام اللاّهوتي وتأسيس التعارف النّاسوتي الموجود بكثافة داخل النّصوص المقدّسة الثلاثة، المنوط بعهدتها خلاص الإنسان. فمنطق "لا خلاص خارج الكنيسة"، والسّائد داخل الأديان الثلاثة بالتّساوي، قد خلّف فُرْقة تجذّرت في العقول والمشاعر. وهذا الاحتكار في الدّنيا والآخرة لمدلول الخلاص، تأسّس على فهم منقوص لمفهوم الإيمان، اكتفى بجانب الأقوال وألغى جانب الأعمال، برغم تأكيد النصوص التأسيسية في العديد من المواقف على فعلية الإيمان وتجاوز طابعه القولي والطقوسي، ليصبح مقيساً بالأعمال لا بالأقوال.

وأمام حالة الاختناق التي بلغتها الأديان، وواقع التصارع الخفي الذي تعيشه في ما بينها، يحضر مطلب المراجعة لمكوّنات العقل الدّيني، لفرز الجوانب الأصيلة والإنسانية من ناحية، وتبيّن تراكم التأويلات والمواقف الأرثوذكسية المتأتّية من اجتهادات ومواقف فكرية غير صائبة، تبيَّن فشلها في مراحل تاريخية لاحقة، بهدف محاصرة اللاّتعارفي والانغلاقي، إذ من دون مراجعة نقدية للأساسات، ذات الفاعلية والتأثير، فإن مولّدات التصارع تبقى ساكنة في الذّاكرة والفاكرة، لا سلطان عليها. فما ينبغي العمل على ترسيخه، تحويل المركزية إلى الإنسان بقطع النظر عن دينه وملّته، بصفته المنوط بعهدته مهمّة الاستخلاف. فضمن هذا التصحيح الذي يُردّ فيه الاعتبار لوظيفة الإنسان الدّينية الأصيلة، يتمّ الإلغاء والتجاوز لمفهوم الدّين الخاطئ، الذي يجعل من الإنسان خادماً للدّين، وهو ما يتنافى مع الدور الصحيح الذي ينبغي أن يكون فيه الدّين وسيلة لتوفير أيسر الطرق لتحقيق مشروع الاستخلاف الإنساني. فبرغم التكريم الذي أُعطي للإنسان، تقلّص منه هذا الامتياز ليسكن في تقديس الرّموز، في النّجوم والأهلّة والصلبان وما شابهها.

لذلك يبقى مشروع الملّة الإبراهيمية غائب التحقّق حتى اللّحظة، لتصادمه مع صنفين من العراقيل: **الأولى**، أن المسيحية الباحثة عن الانتشار الكوني والمسكوني بقدر ما تتقدّم في الاكتساح الجغرافي، فهي تؤسّس لترسيخ التشتيت على مستوى وحدة العائلة الإبراهيمية. بخلاف الكونية الباحثة عن الانتشار، في المدلولين اليهودي والإسلامي، فإنها برغم تأسّسها على المختلف فإن مؤدّاها إلى المشترك. و**الثانية** كامنة

في التمثّلات الاجتماعية للدّين المكمِّل، ففي ظلّ واقع فقدان الثّقة بين الأديان الثلاثة، ليس من اليسير الدّعوة للالتزام بمسألة وحدة مشروع الإنسان وقضاياه، والذّهنيات الشعبية والأكاديمية على حدّ سواء محشوّة بقوالب نمطية مستحكمة، ومسكونة بدلالات تخويف وترهيب تجاه بعضها: "الإسلام الجهادي"، "الكنيسة الصّليبية"، "النّجمة الماكرة"، حتى تسرطن الرأي العام الدّيني في الفضاءات الثلاثة، ممّا رسّخ رهاباً مستحكماً بين الجميع، وحسّاً بالتشكك الدائم.

إن الظرفية التاريخية الحالية التي تتواجد فيها هذه الأديان، تملي تفحّصاً ومراجعة للأساسات في حجم خطورة التحدّيات المطروحة. ويفرض الواقع الحالي على اللاّهوتي، أو على عالِم الدّين، داخل الدّين الواحد، مثاقفة ومداينة (من ديانة) للانفتاح على الحقل الإبراهيمي، وتجاوز ضيق المركزيات الخلاصية، لأجل ردّ الاعتبار لدور الرّسالات الإبراهيمية المهمَّش والمغيَّب في التاريخ الحديث، ولأجل تصحيح مقولة تمايز الأديان والعودة إلى مفهوم الدّين الواحد كما جاء في قوله: «شرع لكم من الدّين ما وصّى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصّينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدّين ولا تتفرقوا فيه»[١].

٧ ـ الخطاب التقليدي في الأديان الإبراهيمية وتحدّيات الحداثة

ما زالت طريق الأديان التي وصف تشعّباتها أبو حامد الغزالي في قوله: «إن اختلاف الخلق في الأديان والملل، ثم اختلاف الأئمّة في المذاهب على كثرة الفرق وتباين الطّرق، بحر عميق غرق فيه الكثيرون، وما نجا منه إلاّ الأقلّون، وكلّ فريق يزعم أنه النّاجي...»[٢] تكشف عن وعورتها وخطورتها معاً، ولم يفلح الترويض المدني والتأهيل الفكري حتى الآن في إخماد "جنون الدّين" داخل الإنسان والتحكّم بتفجّراته وانفعالاته.

اللاّهوت والتاريخ

تطرح الأديان الثلاثة رؤى خلاص للبشرية تجزم أن بمقدورها تحقيق السلام والنجاة، في الدنيا كما في الآخرة، والصّدى يدوّي منذ ما يزيد عن ثلاثة آلاف سنة،

(١) سورة الشورى: الآية ١٣.

(٢) **المنقذ من الضلال**، تحقيق وتقديم الدكتور جميل صليبا والدكتور كامل عياد، ط ٦، مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦٠، ص ٥٨.

حدثت خلالها حروب وخمدت أخرى، وقُهرت ملل وسادت غيرها. جرى كلّ ذلك باسم اليهودية والمسيحية والإسلام على حدّ سواء، في التاريخ القديم والحديث، والسّلام الموعود لم يأتِ بعد. فهل يوطوبيا السّلام المشتركة مشروع يقيني البلوغ والتحقّق أم الأمر على خلاف ذلك؟ إن واقع تصادم رعايا الأديان السّماوية في ما بينهم أو مع رعايا الأديان المسمّاة بـ"الوضعية" ليس أمراً مستجدّاً، فاليهوديّة تصادمت مع الفرعونية والتعدّدية البابلية والبعلية الكنعانية. والمسيحية كذلك تصادمت مع اليهودية والوثنية الرومانية والمانوية الفارسية. وتصادم الإسلام أيضاً مع اليهودية والمسيحية والوثنيات الفارسية، المجوسية والمانوية والمزدكية، وكذلك مع الوثنية العربية، وانحصر التصادم في القرون الأخيرة ما بين الثلاثي الإبراهيمي بصفة ملحوظة، برغم وحدة المنطلق العائلي. ولا يزال هذا العنف المختزن والمخترق للتاريخ يحافظ على ثباته وفاعليته حتى حدود عصرنا الرّاهن، وهو ما يؤرق بحقّ المؤمن الذي تخطّى حدود الانشغال الداخلية، ووعى بالأنساق الاعتقادية الجامعة والشاملة.

وتجاوز الأديان الثلاثة لإرساء بديل مزجي بينها أو إلغائي لها، بقصد الخروج من ورطتها، ليُعدّ مسعى واهماً وزائفاً، غير واعٍ بسلسلة محاولات الاجتثاث الفاشلة عبر التاريخ. فقد اتّضح تعثّر هذه الطروحات في تجربة العصر الحديث مع المشروعين الكونتي والماركسي، وإذا بالمقدّس الإبراهيمي يحافظ على تواجده برغم عمليّات الاقتلاع والاجتثاث والتجارب البديلة الزائفة. ولعل ما تشهده الجماعات البشرية المستظلّة بالدّيانات الإبراهيمية، من عودة للمقدّس، والتهاب للمقولات الدّينية بينها، ضمن رؤى انقلابية داخلية تدّعي بكل عنجهية مقدرة الخلاص غير المعترفة بالآخر، تتحرّك ضمن استراتيجيات لاهوتية مغيّبة لدور المكمّل، ومقدّرة لقصور مفاهيمه وطروحاته على تأسيس السلام في أبعاده الموسّعة، يدعو إلى مراجعة شاملة للأساسات.

فدخول الأديان الإبراهيمية حلبة الصراع الاجتماعي والسّياسي، سواء على مستوى الداخل ضمن القطر الواحد، أو على مستوى الكوني بطرحها مفاهيم اجتماعية مسيَّسة، يدفعنا إلى السّعي لوعي حالة التّصادم في أبعادها الأصولية اللاّهوتية وآثارها الكونية. وبحثنا هذا لا ينشغل بالتنبّؤ بمستقبل الأديان، وإنما ينطلق بالأساس من قلق على واقعها، ومن إيمان بتفعيل دورها في التاريخ. ذلك أن التّصادم بين أهالي الدّين الواحد، كما هي الحال في العديد من البلدان الإسلامية والأوروبية، أو كما هو الأمر بين أديان مختلفة داخل القطر الواحد، ناهيك عن التدافع الكتلوي بين عالم الشرق الإسلامي وعالم الغرب المسيحي وإفرازاته العدائية، ينضاف إلى ذلك ما يتبدّى في العصر الحديث، من تميّع للموقف الدّيني، وتحوّله من المركز إلى الأطراف، جعلت

تلك الأمور الدّين ينحشر قسراً داخل إيديولوجيات سياسية موظِّفة له.

والمُراجِع لتقاليد الحوار الدّيني الجارية في الكثير من المناسبات، يستبين له فتور فاعلية جدواها في إحداث المرجو، لتغيير المفاهيم باتجاه إحداث عمارات مفاهيمية ذات أثر نفعي. فهي لم تفرز تبدّلات داخل مؤمني الأديان، من شأنها أن تشجّع على مداومة عقدها والدعوة لها، وبقاؤها عند الطابع الاحتفالي لا التقريري والفعلي، حيث تحوّلت إلى لافتات إشهارية لسياسات بعض الدول ومقاصدها التوظيفية، أكثر منها محطّات لتدارس الواقع الدّيني البشري. فالتعارف الذي تدعو له الحوارات الدّينية الحالية، غاب منه تطارح مسألة الكونئة داخل الأديان المتحاورة، التي تسعى كل واحدة منها لاجتياح الأخرى بها، منطلقة فيها من رؤية أحادية للخلاص.

وبفعل تورّط الكلّ ضدّ الكلّ، يتبادر التساؤل: هل يعود الأمر أساساً إلى غياب السؤال المقلق للجميع، ألا وهو: إذا ما كانت الرسالات عالمية ومسكونية، وملتزِمة بالإنسان قضية، فكيف ننقذ العالم من مدلولات المفاهيم المهترِئة والمتصارعة في أساسها، التي هي بالأساس مُفرِزة ومُحدِثة للتصادم برغم ادّعاءات السعي الجماعي لإنقاذ العالم وتخليص الإنسان؟ وهل بالإمكان تأسيس اليهودي أو المسيحي أو المسلم الإنساني، الواعي بحدوده والمدرك لحقوق غيره؟ أقول ذلك باعتبار التعايش الدّيني شكلاً من أشكال المواطنة الباحثة عن الاتزان داخل المجتمعات المختلفة والمتّحدة، كون الإيمانوية تطرح الأمر على مستوى كوني، بقصد بلوغ نوع من الاعتراف بالآخر، الذي لن يتمّ إلا بإحداث تغيير في الثقافة الدّينية للأفراد، تتمّ فيها تصفية رؤى الانغلاق المستحكِمة بحكم التوارث أو بفعل الإيمان الخاطئ، أكثر من كونها مواقف أصيلة نابعة من فلسفة الدّيانات الإبراهيمية.

إن تورّط أغلب أتباع الأديان في مفاهيم مقلوبة، حتى إنّنا نجد من يتصوّر نفسه أكثر إيماناً من خلال ما توهمه به ذاته ـ كونه ضحيّة العلف الإعلامي الموجّه أو الثقافي الموبوء ـ أنه بتصفية اليهودي "الماكر" أو المسلِم "المتعصّب" أو المسيحي "الصليبي" أو البوذي "الوثني" يبلغ حقيقة الإيمان وشاطئ الأمان. فتلك الانحرافات تجعل الجميع على قدم المساواة في تحمّل مخاطر المأزق الراهن.

وبرغم تقعيد المسألة وتقنينها في جلّ الشرائع، فإن الإشكالية تتجاوز ـ كما يبدو ـ مقاصد التشريعات، لتطرح نواة صلبة مستعصِية في المعيش، تستوجِب مجهوداً مكثّفاً من كافة مؤمني ولاهوتيي الأديان والعقائد المختلفة، لتدارس المسألة ضمن مستلزمات الحِراك التاريخي ومتطلّبات التغيّر الاجتماعي، كل ذلك ضمن وعي الإنسان الحامل للهمّ الأممي لا الفئوي. فلئن تمّ تجاوز مشكلة التعايش الاجتماعي بين معتنقي الأديان

في ظلّ الدّولة العَلمانية الحديثة، التي أفلتت من زمام مقتضيات التشريع الدّيني، فإن الفاكِرة الدّينية الجمعية لم تستوعب المسألة ولم تتّضح لديها الرؤية في أبعادها الدّينية، وبقيت رهينة مفاهيم هلامية بشأن الآخر الدّيني. . حيث الغربي في نظرته للمسلم بأنه متعصّب ومنغلِق وتقليدي، والمسلم في نظرته للغربي المسيحي بأنّه مادي وعلماني وكافر، وهذه النعوت ترتفع درجة حدّتها وتنزل وفق لحظات التشنّج السياسي والتوتّر الحضاري الناشئة بين الطرفين.

ولا ننكر أن الأديان اليوم تساهم بقسط كبير في العديد من المآسي التي تضرب الشعوب، وتدعم تنافرها لا تعارفها. يبلغ الأمر مداه حتى داخل أبناء الدّين الواحد في حيز القطر الواحد، لاختلاف في المذاهب أو في التوجّهات السّياسية أو الرّؤى التأويلية. فقد استحكمت عداوات بين الشعوب، كان تلوّثُ قناة الفهم الدّيني وراء تجذيرها وتدعيمها، حتى أضحت بمثابة النمطيات المرجعية التي تتمّ من خلالها النظرة إلى الآخر الدّيني. ولمحاصرة الاستثمار السلبي للدّين، سنسعى إلى مقاربة الأزمة من خلال تتبّع دواعي افتقاد تيولوجيا إنسانية، ترسم معالم التعايش المشترك بين الأديان، من أجل تقليص مساحة التنافر وتضييقها. فقديماً وحديثاً طُرحت تنظيرات لتجاوز إشكالية التنافر، من رفض الأديان، إلى مزج الأديان، إلى هيمنة إحداها على غيرها. والمعالجة كما طُرحت من داخل أوساط المؤمنين طُرحت من جانب من شغلهم الهم الإنساني، وإن تملّصوا من الرؤى الدّينية وطرحوا حلولاً دنيوية.

لقد احتضنت أنظمة سياسية وأطر اجتماعية أغلب الأديان عبر مسيرتها التاريخية، ولم تكن تشريعات الأديان، أو بالأحرى فقهها العملي المتعلّق بالآخر الدّيني، لينفصم عن بنية المؤسّسة السياسية الاجتماعية. وهذا ما جعل الدّين في بعض الأحيان عرضة لمؤثّرات الهيمنة السياسية وضغوطاتها، من حيث توجيه الشرائع وتحوير المقاصد العامة للنصّ المقدّس. لذلك ينبغي التنبّه لجذور مسائل التعصّب، أو الإلغاء، أو الإذلال، أو التهميش، أو الهيمنة الممارَسة على الملل والأديان المقابلة، أو الكتل والجماعات المغايرة، التي تأخذ في غالب الأحيان مسوحات دينية أكثر منها اجتماعية، وتبيّن مصدر الضغط نحوها، هل هو نابع من جوهر الدّين وأصوله أم من الإطار السّياسي الاجتماعي، أم من الأثنين معاً، باعتبار الحامل والمحمول يمثّلان نكداً؟

والأديان الإبراهيمية التي تعنينا بالأساس في هذا المبحث، عرفت التمازج في شكله الدّيني السّياسي في العديد من المناسبات إلى حدود التوحّد، وخلّف كلّ من المكوّنين أثراً في الآخر تختلف حدّته من دين إلى غيره. ولا تزال المؤسّسة السياسية في العصور الأخيرة تتمازج دينياً بدرجات متفاوتة من قطر إلى آخر. وحتى مع نشوء الظاهرة

الأصولية في هذه الأديان، داخل مجتمعات حداثية وشبه حداثية، فإن البعث الدّيني الجديد ما انفك يساهم في تصلّب المواقف وترسّخ التنافر ضمن أشكال جديدة، ولم يولّد أي شكل من أشكال التعايش القادر على تجاوز التنظيرات الأرثوذكسية. فادّعاء دين بمفرده القدرة على تخليص الكون أمر باطل تثبته سنن التاريخ، وهو يعكس رؤية قاصرة وغير مستوعِبة للمنشأ الاجتماعي للأديان، ولعوامل تطوّرها وانتكاستها، ولمدى تماهييها مع التكتّلات البشرية من حيث تعبيرها عن روحها.

في ظلّ تلك المصاعب، فإنّ إنتاج ميثاق لاهوتي كوني، فعلي لا قولي، بين الأديان، يبقى شأناً مؤجّلاً داخل واقع انسحاب كلّ لاهوت إلى فضائه الضيّق وقناعته بالمركزية اللاّهوتية الذاتية، وتناسي الأصل والدلالة الجوهرية للدّين، الذي هو التسليم لوجه اللّه، المتجاوِز للحصر الشعائري والطّقوسي. فمولّدات الاعتقادات الزائفة تستمدّ حيويتها من الارتهان داخل دائرة تأويلية للنصوص التأسيسية، التي لم يُطرح فيها مع اللاّهوتيين أن الاختلاف الفكري والعقدي، الذي أكّد عليه القرآن الكريم بإصرار في العديد من المواضع: «لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً»[١]، و«ولولا دفع اللّه الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض»[٢]، «ولو شاء اللّه لجعلكم أمة واحدة»[٣]، «ولو شاء ربّك لجعل النّاس أمّة واحدة»[٤]، هو من الأمور الكامنة في الذات البشرية الدافعة للتاريخ، وأن محاولة جعل الاجتماع البشري متماثلاً غير مختلف، أمر يمنع حركيّته وتطوّره. ولم ينتبه فيه العقل اللاّهوتي الأحادي إلى أن دافعية الاختلاف الرؤيوي والعقدي كما تسكن بين الأديان المتباعدة تسكن داخل الدّين الواحد أيضاً، لما تمثله من مبعث للحيوية، وما انقسام الرؤى وتعدد المذاهب إلاّ تجلّيات لهذا القانون. وبعرْضنا لهذا الخطأ المستشري في لواهيت الأديان الثلاثة، لا يعني تنظيرنا لوحدة الأديان ضمن أسلوب مزجي للعقائد أو الطقوس، فذلك الأمر عرفاني وصوفي ينحو بعيداً عن الواقعية، ولكنّ تنبيهنا يهدِف إلى الحثّ على إعادة النّظر في مسألة فلسفة وعي الأنا بالآخر، وأساساتها اللاّهوتية، ومنطقيتها التي تتحرّك فيها. فليس الصّراعات المتفجّرة هنا وهناك، إلاّ أحد نتاجات تلك الانحرافات وإفرازاتها، فبقاء التنظيرات اللاّهوتية دون مستوى تقدّم التطوّرات المادية والعلمية والمؤسّساتية هو ما يدعو حقّاً إلى القلق.

مأزق الدّين المختار أمام الكونية

بفعل السّمات الكونيّة التي تطبع العديد من الأديان يكون مصيرها في تدافعٍ،

---

(١) سورة المائدة: الآية ٤٨.
(٢) سورة البقرة: الآية ٢٥١.
(٣) سورة المائدة: الآية ٤٨.
(٤) سورة هود: الآية ١١٨.

حاصل أم منتظر، مع بعضها، وهو ما يخلق أشكالاً من التّصادم، ولهذا لا بدّ من تطارح دواعي الأزمة ومسبّباتها بغاية تجاوزها، لما تمثّله من منشأ للتوتّر القابل للتفجّر بين مختلف القوميات والدّيانات. فالإنسان الذي يتابع الانحسار القسري لديانته أو مسخ معالم حضارته المعنوية والمادية، من طرف حضارة غالبة، سوف يخلّف فيه ذلك غبناً ومقتاً للآخر، يشتدّ باشتداد الضّغط والإلغاء. ويجد هذا الأمر تفريغه في الانقلاب المضاد عند حلول النّدّية العصبية والحضارية والعسكرية، شبيه بما حصل في الأندلس عندما استردّ الإسبان المسيحيون بلدهم، فقاموا بحملة تطهير اجتثّت الدّين والعرق المغايرين، وتركت بشرية تائهة بين الأمصار والبحار.

وبالتالي، فأي حضارة تروّج لمشروعها الكوني دونما مراعاة للقابلية أو عدمها من المغزو حضارياً، مهما استعملت من عوامل الإنساء المؤقّت والمسخ الظرفي، فإنها تحكم على مساعيها بعدم التجذّر المستقبلي. وكلّ حضارة أو ديانة تنشر رؤاها ومعتقداتها، مع ترك الاختيار للمغزو حضارياً من دون ممارسة العنف الدّعوي والتّبشيري عليه، فهي تؤسّس للتجذّر لمبادئها على المدى البعيد، ذلك أمر الإسلام في أندونيسيا والجمهوريات الإسلامية في ما عرف بالاتحاد السوفييتي سابقاً، وأمر المسيحية في روما والغرب عموماً.

وفي ظلّ رؤى حضارية ودينيّة إقصائية، مدعومة بتنظيرات سياسية مركزية، تبقى المعطيات الحالية مستبطنة تفجّراً مرتقباً، ولهذا ينبغي التنبّه إلى هذا الخطر المؤجَّل. فليست العولمة الكونية مشروعاً حديثاً، ناشئاً من جرّاء تغيّرات في السّياسة العالمية بسقوط المعسكر الشّرقي وهيمنة الشقّ الرأسمالي الأمريكي، ولكنّها مشروع قديم، طُرح مع الأديان الإبراهيمية والهندية والصينية أيضاً، تحت تصوّر ديني، لتأصّله داخل منظومات تلك المشاريع. وما يُخشى في الظرف الحالي أن يركب الفارس القديم صاروخ السّرعة الحديث، ممتطياً إياه بكلّ مقولاته ورؤاه القديمة. وعودة نشاط الكونية الدّينية الرّاكبة موجة التغيّرات التي هزّت العالم، هل بإمكانها يا تُرى المحافظة على الإقصاء والنظر إلى الأمور من زاوية واحدة، كما كان الأمر سابقاً؟ وإذ يبقى العقل مسكوناً في تصوّراته بمشروع الهيمنة والتسلّط باسم الشّرعية والصّدق والوصاية على الميراث الألوهي، برغم أن عناصر الالتقاء كامنة في جميع المقاصد المشتركة، مثل التعاضد والحبّ والخيرية، التي تغيب لتحضر المظاهر العقدية الأقنومية ويتخفّى المشترك، فكيف السبيل إلى إرساء أخلاق وقيم تتجاوز الخلافي، لتتعدّى مظاهر الازدراء والاستهجان والاستكراه، التي تستحكم بأفكار وسلوكات تمتدّ من الأقوال الشعبية إلى الأحكام الشرعية؟

تتوهّم الدّيانات الإبراهيمية، في ظلّ ارتهانها للرؤى المركزية، بلوغَ التحقيق الطوباوي للخلاص، المتحدّد بمنظومة دينيّة فحسب، وهو ما غذّى تنامي الوهْم في اكتساح الدّين المعتقَد وتحقيقه للظهور على الكون كلّه، انطلاقاً من تأويلات للنّصوص تنأى عن أي واقعية.

فمثلاً، ما يلاحظه خليل أحمد خليل، داخل الفضاء اللّبناني، من تواجد حالة المتديّن الحرفي الذي يلتزم لعبة المقدّس ونصوصها وطقوسها. وهذه الحالة توجد لدى ممارس الطّقوس ومهملها على حد سواء، وقد أنتجت خطاباً سلفياً للتحاور ممتنعاً سلفاً مع الآخر، يتحوّل فيه المعتقَد المتحجّر بلا إبداع أو تجدّد، إلى متراس مانع لمعرفة الآخر إلا بمنظار الذات، وحائل دون التوصل إلى معلومه[1]. أمام هذا الاختناق، الناتج عن تضارب منظومات دينية مختلفة ذات أهداف كونية، يستوجب توليد وعي وإدراك، بما عند الأنا من تحفّز مقدَّر في ذلك الاندفاع الكوني، عن طريق تجاوز المختلف الشعائري إلى المشترك الاجتماعي الإنساني، الذي لن يتمّ إلاّ في إطار تعامل إبستيمي بين الأنا والآخر.

صراع لاهوتَيْ التّصادم والتعارف

يتأسّس لاهوت التصادم على نواة صلبة، تتمثّل في أن لا صواب خارج الاعتقاد الذاتي، وهي مقولة تتنافى كلّياً مع الاعتراف بمشروعية الآخر في التفكير والتواجد ضمن نسق مغاير، ويتخفّى وراء هذه المصادرة استنقاص واستهجان للآخر من خلال نفي حيازة الصواب عنه. فالتنظير للصواب ضمن حدود معيّنة يتنافى مع الهدف السامي للدّين، بصفته نهجاً يبغي تحرير الإنسان من كافة أشكال الارتهان الميتافيزيقية والأرضية، بدفعه نحو حركة مطلقة تتأسّس هويتها داخل النشاط التاريخي.

لقد نشأت تنظيرات فقهية خطيرة في اللاّهوتين اليهودي والإسلامي - مثلاً - تنظّم العلاقة بالآخر، من حيث شروط الأكل والمعاشرة والملكية وتشييد الأبنية والمعاملات، كان فيها أحياناً الإجحاف والتمييز. وذلك مردّه إلى أن العقل الفقهي داخل فضائه الرؤيوي الضيّق، عقل انغلاقي لا انفتاحي، إذ يُسقط رغبات الأنا وشهواتها على الغير، بغاية امتلاكها وتقييد حريتها، عبر شبكة رسومات فقهية، تعود على الأنا بالإيجاب والهيمنة المادية والمعنوية. فالعقل اللاهوتي الذي يوظّف الدّين

---

(١) د. خليل أحمد خليل، **سوسيولوجيا الجنون السياسي والثقافي. مساهمة في نقد الحوار الديني بين الإسلام والمسيحية**، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٧، ص ٨٧.

ويستثمره لصالح الإنسان، لا لصالح التمايزات المللية، أمر نادر إن لم نقل معدوماً، ووحل الإنسان داخل الشبكة الفقهية ليس هيناً التخلّص منه. فمراجعة تنظيرات الحاخامات والفقهاء، في الهالاخه أو الهاجاده أو في مدوّنات الفقه في الفكر الإسلامي، ليست في متناول عامة المؤمنين، وإنما هو أمر باقتدار خاصة الخاصة، التي تتجاوز الاستهلاك إلى إعادة الإنتاج. فيكون ضغط المفهوم المقدَّم للعامة، للجماعة، ممارساً لسلطانه بكلّ جسارة، ومانعاً أيّ محاولة لتجاوز الشائع والسائد.

ومن السّلبيات المنتشرة بين الأديان اليوم، النّظر إلى مشروع الحوار بينها على أنّه مشروع تعريفي بالآخر أكثر منه اعترافي، في حين لن تتجذّر فاعلية الحوار المثمِر إلاّ ضمن الاعتراف الكامل بالآخر، غير الخاضع لشروط تحدّ من حريته. إذ إن الحوار الخاضع لظرفيات سياسية أو لطروحات إيديولوجية محكوم بها تتكشّف رهاناته الظرفية، التي تجعله هجين المنبت وهزيل الأثر، في حين يكون الحوار الحامل للهمّ الإنساني والمتجاوز للمقتضيات الظرفية، الأقدر على طرح الإشكاليات بمصداقية وجرأة، والأوفر حظّاً في تحقيق النّفع في الأرض. من هنا يكون إخصاب الذّات لتأهيلها لاستيعاب المغاير الدّيني، مهما اتّسعت شقّة التباعد معه، مشروعاً مرتبطاً بثورة داخل الرّوح وداخل العقل. فأريحية قبول الآخر تتأسّس على إدراك واع له يتجاوز المركزية الذّاتية إلى مركزية جماعية، لا عرقية ولا ملّية ولا مذهبية، تصير فيها المركزية شاملة باعتبار العائلة الدّينية تمثّل تفرّعات عائدة لأصل واحد هو الإنسان، ولدين واحد هو دين اللّه.

فمن دون التخلّص من الفهم الدّيني في بعده الرّسوماتي الحصري، يتعذّر إنجاز الوحدة الدّينية بين الأديان، التي عبّر عنها القرآن من خلال تجاوزه لمصطلح الأديان إلى مفهوم الدّين الواحد: «شرع لكم من الدّين ما وصّى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصّينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدّين ولا تتفرّقوا فيه»[1]، والتي ألحت عليها التوراة سلفاً من خلال النّداء الوحدوي والتوحيدي بين الأمم في قولها: «اجتمعوا يا كلّ الأمم معاً ولتلتئم القبائل، من منهم يخبر ويعلّمنا بالأوليات ليقدّموا شهودهم ويتبرّروا، أو ليسمعوا فيقولوا صدق. أنتم شهودي يقول الربّ وعبدي الذي اخترته لكي تعرفوا وتؤمنوا بي وتفهموا أني أنا هو. قبلي لم يصوّر إله وبعدي لا يكون. أنا الربّ وليس بعدي مخلّص. أنا أخبرت وخلّصت وأعلمت وليس بينكم غريب. وأنتم شهودي يقول الربّ وأنا اللّه»[2].

---

(١) سورة الشورى: الآية ١٣.

(٢) سفر إشعياء ٤٣: ٩ ـ ١١.

لقد كان تصادم الأديان ناتجاً في الأكثر من جرّاء انخراطها ضمن إيديولوجيات سياسية وتكتّلات قومية، وتراجعها عن أخذ المبادرة باعتبارها رسالات دينية إنسانية. فكان تذيّلها وراء بعض التيّارات والأحزاب مدعاة للتهاوي من الدور الإنساني إلى مجاهل السيّاسة ومناوراتها. فقد اتّبع رجل الدّين قائد الدّبابة حاثاً إياه على إذكاء نار الحرب المقدّسة، دخلها مغرّراً به، ظنّاً أن الحرب حربه من أجل نشر تعاليم دينه ووصايا كتابه. وإذا التاريخ يكشف أن السّاحة ليست مجاله، وأن جنرالات الميدان وأرباب السّياسة قد وظّفوه في شغل غير شغله. وهذا ما جعل المسيحية تُقابل بجفاء في المغرب العربي أثناء الحقبة الاستعمارية، برغم ما حُشد من مساعي الاجتثاث والمسخ لكلّ ما هو عربي وإسلامي، ومحاولات زرع لكلّ ما هو غربي ومسيحي، حتى فقدت شعبيتها إلى درجة مخجِلة، برغم استبطانها لدعوة إلهية وتعاليم سمحة.

إن تقلّص رسالة الأديان الرّوحية ـ الاجتماعية جليّ، وهذا ما جعل موجة مضادة تنطلق ضدّها، من حملات الدّعوة لموت اللّه وانتحاره وفراره، إلى محاولات التنظير للمقدّس الإنساني خارج الحقل الدّيني وفي حلّ من التعالي الإلهي. فأزمة صدمة الحداثة وخطط التنمية التي عرفتها البلاد الإسلامية ولا تزال، ما فتئت تجذب الدّين باتجاه المفاهيم الإيديولوجية، فنجده يصير اشتراكياً مع الدول التي كلفت بالتجربة الاشتراكية، ويمسي ليبرالياً تحرّرياً، يسمح بالمبادرة الحرّة والتسيّب الاقتصادي، كما في الرّاهن الحالي مع الدّول المهروِلة باندفاع نحو الخصخصة الطليقة من دون ترصّن، فيصبح الدّين ذا طابع رأسمالوي زحامي. ضمن أشباه هذا التجاذب بين التوجّهات التي شغلت الفكر الإنساني طيلة القرن، كانت المتاهة لكتلة واسعة تزعزع مفهوم الدّين لديها، وانخرطت في وعيها وتقييمها وحكمها عليه من خلال اللّبوسات التي أعطتها إياه الإيديولوجيات والأحزاب والأنظمة.

الدّين والصّراع بين الحضارات

هل يمكن الحديث عن صراع بين دائرتين حضاريتين، دائرة الحضارة الإسلامية الشّرقية ودائرة الحضارة المسيحية اليهودية، ضمن معطيات الواقع الحالي؟ إن الإسلام بما يمثّله من غطاء حضاري يصبغ التوجّهات الاجتماعية والسياسية لتكتّلات شعوب واقعة في فلكه، ينخرط ضمن توجّه له ميزات خاصة، وكذلك الأمر بالنسبة للطابع الحضاري الذي يصبغ حضارة الغرب المسيحية وتبيعتها العبرية ممثّلة في دولة إسرائيل. فلكلتا الدائرتين تحفّزات متضادّة باتجاه تحقيق مقاصد تأخذ تشعّباتها في السّياسة والاقتصاد والثقافة. ولعلّ التصادم الحادث في التاريخ المعاصر بين هاتين الدائرتين عائد

إلى عوامل بنيوية، معيشية في الدائرتين. فالكتلة الشّرقية الإسلامية غير خاف تخلفّها البنيوي، وهي مدفوعة نحو تحقيق نهضة تنموية لشعوبها تتجاوز بها حالة الترّدي والجمود التي يدور فيها الفرد المسلم الواقع في الفضاء الشرقي، الذي يمثّله العرب بالأساس، إلى جانب العديد من الدول الإسلامية أو شبه الإسلامية في إفريقا وآسيا. فقد ولّدت تطلّعات الخيارات الإنمائية داخل الدّول العربية والإسلامية، وما تطمح إليه القوى الواقعة في الفضاء الحضاري المسيحي اليهودي من توسيع لهيمنتها الاقتصادية والحضارية، الموسومة بطابع الاستغلال، ولَّدت نوعاً من التدافع والتضارب بين العالمين، اتخذا طابعاً ثقافياً ودينياً وحضارياً.

وبرغم أن اليهودية تتماثل في مقاصدها اللاّهوتية والتقوية مع ما نجده في الإسلام، فإن الأهداف الحضارية السّياسية لدولة إسرائيل اليهودية تنخرط في صلب المشروع الاستغلالي، بموقعها كأحد الثغور المتقدِّمة في العالم الشّرقي، الساعي إلى التحرّر والتنمية. وهذا التزاوج بين اللاّهوت والسياسة من الجانب الإسرائيلي مع المشروع الغربي، أوجد احترازاً ونفوراً من التوجّهات السياسية الإسرائيلية، حتى في فترة الدعاية المكثّفة للسلام، والتلويح بالمشروع الاقتصادي الشرق أوسطي. إذ ليس التحوّل الاقتصادي الذي تلوّح به إسرائيل نابعاً من حاجات ومتطلّبات شعوب المنطقة، وإنما يتأسّس على مخطّط استغلال تستثمَر فيه إمكانيات المنطقة من دون التفكير في نهضتها الحضارية الشاملة، التي تكاد تكون الهدف المشترك والملحّ بين الشعوب.

ذلك عن خصائص الهوية الشرقية المعاصرة ومشاغلها المعيشية في الواقع الحالي. أما الدائرة الحضارية الغربية المسيحية، ومن حالفها من الزّمرة اليهودية، فإنها بطروحاتها المختلفة عن هموم الشرقي، الممثَّل في الإنسان العربي بالأساس، والواقع تحت أسر المديونية والتبعية والدوران الاقتصادي الثابت، تنحو منحى مغايراً باتجاه الاستغلال والهيمنة.

ولم تستطع المنظومة الدّينية، في شكلها المسيحي الكنسي واليهودي الحاخامي، أن تُدخل تعديلات على منطق أنشطة التوجه الغربي السياسي، وهو ما جعل الشرقي لا يرى في أي خطّة مرسومة، اقتصادية أو ثقافية، أي طابع إنساني نابع من تأثيرات الجانب الرّوحي المسيحي أو اليهودي، الساعي ضمن أخلاقيات رسالية أو دعوة دينية. وبرغم وجود الأحزاب الموسومة بطابع مسيحي في الغرب، وبطابع يهودي توراتي في إسرائيل، تبقى مدلولاتها الدّينية الخيرية والإنسانية مفتقدة في ذهن الشرقي، الذي لا يرى فيها أي بُعد من أبعاد المسيحية السّمحة المتجلّية في عظة الجبل وتطويبات

المحرومين، أو في يهودية إرمياء وإشعياء، نصيري المحرومين والمساكين، بل تتجلّى لديه كأحد تمظهرات الاستغلال للعقل الغربي المتستّرة بلحاف الدّين.

فلا تخفى آثار الصّراع العربي ـ الإسرائيلي في إذكاء العداء بين أتباع الملتين اليهودية والإسلامية، والبحث له عن تقعيد وتنظير ديني من الجانبين. وربما أخطر الأشياء في الجانبين الإسلامي العربي واليهودي الإسرائيلي، أن يتولى مقاليد المسؤولية فيهما بعض الناطقين الباحثين عن اجتثاث جذري للآخر الحضاري من خلال توهّم الانطلاق من رؤى دينية أصيلة وأزلية. إذ لا يعرف الدّين، في مرتكزاته النصّية، الانفصال عن حياة البشر، وتتبلور رؤاه وتوجّهاته ضمن مقتضيات أحوالهم وحاجاتهم، لا ضمن منطق السّماء كما يُروَّج له خطأ. فإخراج المقولة الدّينية من المعيش واعتبارها لحظة خارج التاريخ، يجعل استثمار الدّين أمراً خطيراً، ولذلك تأتي إعادة تفعيله ضمن وعي بمكانه في صميم الاجتماع البشري في قائمة الأولويات.

ذلك أن شعار التسامح غير الأصيل، الذي يُرفع في العديد من المناسبات، يستبان خواؤه من جرّاء هشاشة الأرضية الفكرية والإنسانية التي يرتكز عليها. إذ على الأرض الجرداء المفتقدة لأي تهيؤ، يتعذّر إرساء التسامح، لأن التأسيس يتواجد داخل سماحة الرّوح ورحابة العقل، ولا يتواجد داخل عاديات الفخر والتباهي. فلن يدفع تسامح الخيلاء المبتور عن شروطه المؤسّسة له بالمسألة قدماً، مهما تستّر بالسّندات التاريخية عبر استحضار التجارب السالفة. إذ إن التسامح ممارسة منغرِسة في الواقع المستعدّ للعملية، وليس إرثاً يرثه الخلف عن السلف، كونه ممارسة تُصنع داخل التاريخ وتتشكّل فيه. وبقدر ما يكون التسامح الأصيل ناجحاً بين أبناء الملّة الواحدة، في مستوياته السّياسية والاجتماعية، يكون موفّقاً بين الملل المتباعدة أيضاً.

وما لم يكن الاهتداء بالتجربتين الحضاريتين المسيحية الغربية والإسلامية الشرقية في زمننا، واعيا بإناسة تاريخية التعصّب والتعارف في كثير من الأحقاب والمواقع، ويشهد على الذات بلحظات سقطاتها وتعاليها، فإنه يبقى ديماغوجيا وبحثاً عن المشروعية المفتَقدة للنقاوة الحضارية، يتم كل ذلك عبر إحضار التاريخ وإنزاله لفائدة الصّدام الحضاري الحالي. فعادة ما يكون هذا المنطق دامجاً للدّين ـ إسلاماً، أو مسيحية، أو يهودية ـ ضمن الفعل الحضاري وإنتاجاته، من دون فصل بين الدّين في نقاوته وتعاليه، ومقتضيات البشري المولّدة للسّافل والمتعالي والوحشي والإنسي. ولعل تلك المراجعات هي ما يفتقدها راهننا ليبني حاضره ويؤسّس لمستقبله.

خاتمة

يُخبر المسار المتراوح بين النهوض والانتكاس، الذي يطبع التاريخ الإسلامي في الحقبة الحديثة، عن تواجد خلل بنيوي مستحكم في العملية الفكرية. والتكرّر الدّوري للفشل يُلزم بضرورة التنبّه لتحرير أدوات النّظر من ضيق مناهجها العاجزة عن تفسير الظواهر، سواء في بناها أو في استيعابها للوقائع البشرية المتحوّلة وتداخلاتها المركّبة. إذ تبدو أدوات النّظر الكلاسيكية عاجزة عن استيعاب الإسلام الحديث، وعن التعبير عن فلسفته الحضارية التطوّرية، وبالمثل عاجزة عن تدشين انفتاح أصيل يستوعب الكوني والمغاير. لذلك تبقى عملية الانبعاث داخل هذا الفضاء مشروطة حُكماً بتصحيح يشتغل عليه العقل، يتناول كيفيات مقاربته للعوائق والتحدّيات، إذ لا يمكن نشدان التحوّل مما هو سلبي إلى وضعية أرقى، والذات الجماعية تستهلك رؤى نظرية مغتربة وتطبّق ممارسات عملية منحرفة.

فكما تبيّن فلسفة الحضارة، يخضع التقدّم لقانون يتحكّم بمساره، وبالمثل يخضع التصلّب والتخلّف للقانون نفسه معكوساً، والعالم الإسلامي في تاريخه الحديث فيه من الانسجام والتماهي مع السلبيات ما راكم إشكالياته وأجّل حلولها. فالفكر المشتغل في روحه، والهيكلية السّياسية التي توجّه مؤسّساته، مضافاً إليهما إكراهات الخارج المهيمن، تبدو عناصر أساسية يحتكم إليها جموده الحضاري.

وبما أن الذات والمجتمع والعالم، مكوّنات متداخلة ومتفاعلة في إحداث أي تحوّل أو الإبقاء على أي جمود داخل أي تكتّل حضاري، يبقى سؤال الإنماء خارج شروطه الواقعية في ظلّ تجاوز أو تغييب أحد هذه المنطلقات الأساسية المحتكمة إليها العملية الحضارية وجوداً وعدماً. فالجمود الناشئ وفق سنن حضارية سالبة، زائل وفق سنن حضارية موجبة، إذا ما وُفّقت التجربة في انتهاج المسيرة الرشيدة والصائبة، التي يشترط الفكاك من قبضتها المرور حتماً عبر شرطَيْ العقلانية والحرّية، من خلال دمجهما في الممارسة الاجتماعية والرؤية الفكرية. ولذلك يُعدّ كلّ خروج عن هذين الشرطين تزييفاً للوعي وتأسيساً لفوضى الفعل.

الفهرس

الفصل الرابع

الفصل الخامس

الفصل السادس

edots مطبعة دار الكتب ـ منطقة بئر حسن ـ بناية البارادايز ٨٥٣٧٥٣ / ٠١ ١٥١٥/١١/١٠٠٠

العقل الإسلامي

عوائق التحرر وتحديات الانبعاث

□ بالنظر إلى ما يلعبه الدين، بأبعاده الرؤيوية والتصوّرية، ناهيك بمفاهيمه العقائدية وقواعده التشريعية، من دور خطير وحاسم داخل بنية الاجتماع، فقد شكّل الوعي الديني بؤرة تفاعلات تجمّعت فيها قضايا ومصائر وآفاق مجتمعات بشرية واسعة. ولم يكن العالم الإسلامي استثناءً بأي حال. فعلى مدى تاريخ مديد وحافل، أستصنع العقل الإسلامي لنفسه أصنامه وأوثانه، التي باتت قيوداً تكبّله وتشلّ حركته بعدما أرهقه اللامعقول وكسرت الخرافة بوصلته.

□ لكن قدر هذا العقل أن يخلق من رحم ورطته بالذات خلاصه، وأن يُجابه من داخل سياجاته عينها تحدّياته، ويصحّح أنحرافاته، ويذهب بعيداً باتجاه إعادة صقل مفاهيمه وتجديد أدواته. ففي ظل بحث العالم الإسلامي القلق عن نهضته الغائبة، يبرز التعاطي العقلاني مع المسائل كأيسر السُبُل وأوكدها لرسم معالم تلك النهضة المنشودة، وذلك غوصاً في عُمق أعماق الذات بتقليب وعيها وتمحيص إدراكها، حتى لا يستنجد الفكر بأدواته البالية فيستغيث ولا يُغاث.

□ هذا الكتاب هو محاولةٌ للإحاطة باشتغال العقل الإسلامي، أكان في تجلّيه النظري أو في حضوره العملي، ورصدٌ لعوائق تحرّره وتحدّيات أنبعاثه. وبالقدر عينه، ينشغل السؤال بالآخر، بالغرب تحديداً الذي طالما أقضّ مضجع الذات وترصّدها بالإيجابيات والسلبيات على السواء؛ فلا عجب أن يبدو العقل الإسلامي مهووساً مهجوساً بالغرب، فسطوته ترهقه، وإنجازاته طوراً تُلهمه وآخر تسلبه رشده.

□ ومؤلّف هذا الكتاب، د. عز الدين عناية، الباحث المختصّ في الشؤون الدينية واللاهوتية، والاستاذ في جامعة لاسابيينسا بروما والأورينتالي بنابولي، بالقدر الذي يُعالج فيه مسائل فكرية وعقائدية ويرصد إشكاليات حضارية، يتتبّع كذلك وقائع من مجريات الحياة اليومية. فليس العقل الإسلامي عنده جوهراً مفارقاً، كما دأب النظر إليه والتعاطي معه، بل هو مشاكل معيشية وإشكاليات معرفية باحثة عن تسويات وإجابات شافية.

ISBN 9953-409-32-3

9 789953 409320

دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت